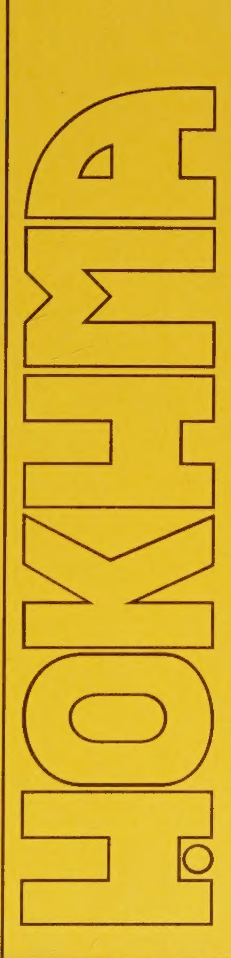
N° 74
2000

Revue de réflexion théologique



SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de *4600 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série 1976-1997** du n° 1 au n° 66 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 245 FS, 870 FF, 5400 FB soit une remise de 50 %.
Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Claude-Henri Gobat et David Gonzalez : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 3, rue Rigord, F-13007 Marseille

Service de presse : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché aux Poissons, F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 04)

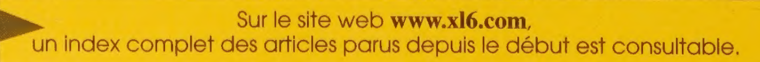
Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Ḥokhma.*

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2000.
N° d'impression 00.0818. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web **www.xl6.com**, un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

Hokhma 74/2000, pp. 1-22

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Quatrième partie[1]

par
Jacob KLAPWIJK,
Professeur à l'Université Libre d'Amsterdam, Pays-Bas

IV. LUDWIG WITTGENSTEIN ET LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE.

DE LA MULTIPLICITÉ DES MONDES ET DE L'UNITÉ DE L'HOMME

Le langage et son analyse se trouvent au centre de la philosophie analytique. C'est aussi le cas chez Ludwig Wittgenstein, que nous aborderons dans cette étude comme son représentant principal. Wittgenstein, comme nous le verrons, estima très tôt que le langage ne peut restituer tout ce qui existe dans la réalité. Le langage, et donc aussi la philosophie liée au langage, a ses limites : pensée libératrice à l'égard du désir de maîtrise totale des pragmatistes[2] ! La philosophie analytique, en particulier la conception wittgensteinienne du langage, n'offre-t-elle donc pas de nouvelles chances pour une philosophie de l'ouverture ?

---

[1] Cet article est la quatrième partie, mise à jour et augmentée notamment dans ses conclusions, de *Philosophien im Wiederstreit. Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen 1985. J. Klapwijk poursuit cette série de présentations des philosophies de notre siècle avec lesquelles la théologie chrétienne peut entrer en débat. Nous l'en remercions, ainsi que les éditeurs pour leur autorisation, et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

[2] Voir le précédent exposé, « William James et le pragmatisme. De la vie pratique et de l'intégrité du monde », *Hokhma* 73/2000, p. 1-15.

1. La naissance de la philosophie analytique

La philosophie analytique est l'un des courants rationalistes* les plus influents dans le climat intellectuel de notre XXe siècle. Elle est surtout répandue en Angleterre et en Amérique du Nord, de sorte qu'on l'appelle parfois simplement « philosophie anglo-saxonne ». Cela ne veut toutefois pas dire qu'elle n'ait pas aussi exercé une grande influence sur le continent européen. Au contraire ! Après la Deuxième Guerre mondiale, son audience s'est beaucoup étendue en Europe, non seulement parmi les philosophes, mais aussi parmi les scientifiques.

La philosophie analytique s'est développée en trois étapes, ou trois directions : l'atomisme logique, le positivisme* logique et la philosophie analytique du langage. J'analyserai successivement ces trois stades.

Comme nous le verrons, chacun d'entre eux a été marqué par différents penseurs. Mais il en est un cependant qui a laissé son empreinte à chaque stade du développement : Ludwig Wittgenstein, un philosophe originaire d'Autriche. C'est sur lui que nous insisterons en traitant de la philosophie analytique.

Le premier stade de la philosophie analytique est désigné, comme nous l'avons dit, par l'expression « atomisme logique ». Cette conception philosophique a eu de l'audience surtout en Angleterre, peu avant, pendant et après la Première Guerre mondiale. Les noms de Russell et de Wittgenstein (ce dernier fut initialement l'élève de Russell) lui sont liés. Ils étaient en lien étroit dès avant la guerre. Il semblerait que ce fut l'élève qui attira le maître vers l'atomisme logique. En raison d'une longue séparation causée par la guerre – Wittgenstein fit son service militaire dans l'armée autrichienne –, leurs pensées suivirent des chemins quelque peu différents. C'est pourquoi nous examinerons Russell et Wittgenstein séparément.

Bertrand Russell (1872-1970) fut maître de conférences à Cambridge. Il s'engagea fortement dans des causes politiques et sociales. Contesté à maints égards, il se fit surtout connaître par le grand classique de la logique moderne, *Principia mathematica*, qu'il composa en collaboration avec le mathématicien A.N. Whitehead. Nous nous limiterons ici à ses conceptions philosophiques et passerons sur ses contributions à la logique.

Russell fut d'abord disciple du philosophe britannique F.H. Bradley, un idéaliste* néo-hégélien qui fit autorité en Angleterre au début de ce siècle. Bradley voyait la réalité entière comme un tout organique et idéal. Le sujet connaissant comme les objets connaissables, la réalité naturelle comme la réalité spirituelle sont, selon lui, des formes phé-

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 84ss.

nomémales de la réalité une, absolue, que l'homme est à même de saisir de manière intuitive-philosophique. Pour Bradley, l'Absolu ou l'Idée n'est donc rien d'abstrait, mais la réalité la plus réelle : « l'universel-concret ». Il comprenait toutes choses – subjectives et objectives – comme des rapports internes de l'Idée. Le type même d'une philosophie fermée !

Russell s'opposa bientôt à l'idéalisme moniste de Bradley. A cet idéalisme qui dissout la réalité entière en relations de dépendance vis-à-vis de l'Absolu, il opposa un réalisme* prononcé. Il rejoignit en outre un autre penseur de Cambridge, G.E. Moore. Le réalisme de Moore, de Russell et de leurs disciples est appelé le « néo-réalisme anglais ». Russell soutient à présent la thèse qu'il y a des réalités existant en soi, particulières et universelles. L'existence de ces deux sortes de réalités n'est pas idéelle : elle *ne* dépend *pas* de la conscience humaine ou d'un esprit divin ou universel. Il y a des choses empiriques*, individuelles, existant en soi et il y a aussi des réalités métaphysiques*, universelles, existant en soi. Les chiffres, les relations logiques – c'est-à-dire des objets dont Russell s'occupait en tant que mathématicien et logicien – sont, selon lui, de ces réalités universelles.

Par conséquent, la doctrine russellienne de la réalité n'est plus moniste mais pluraliste. Il veut partir d'une multiplicité de réalités particulières et universelles. Ces réalités peuvent certes, de quelque façon, se rapporter l'une à l'autre, mais ces rapports sont purement extérieurs. En aucun cas le monde n'est à considérer comme le système de rapports internes que Bradley appelait « Idée absolue ».

D'abord idéaliste avec Bradley, ensuite réaliste avec Moore, Russell devient plus tard sceptique. D'une part il doute de l'existence indépendante d'universaux, d'autre part il estime qu'on ne peut pas avoir pour seul point de départ des *sense data*, c'est-à-dire des données sensibles ou des faits empiriques. En d'autres termes, Russell tient toujours fermement non seulement à l'existence indépendante de particuliers (c'est-à-dire de choses singulières, perceptibles par les sens), mais aussi à l'existence d'universaux (c'est-à-dire de données universelles). Il ne s'exprime toutefois pas, ou alors d'une manière très hésitante, sur le « comment » de leur existence.

2. L'atomisme logique selon Russell

Nous mentionnons tout cela parce que c'est à partir du pluralisme métaphysique puis sceptique de Russell que s'est développé l'atomisme logique. En tant que sceptique, Russell se demande en effet : « Dans quelle mesure mes connaissances me procurent-elles une compréhension sûre de la réalité ? La connaissance est-elle plus qu'une illusion subjective ? Dans quelle mesure la connaissance et la réalité se correspondent-elles effectivement ? ».

La réponse que donne l'atomisme logique de Russell est la suivante : certaines propositions correspondent à la réalité ou aux états de choses dans la réalité. Ce sont celles qui commencent par des termes distincts dits logiques, comme « ceci » et « cela ». Le sujet d'une proposition peut être un terme distinct logique, mais il peut être aussi une expression descriptive, comme par exemple : « le chat du voisin ». Le contenu de réalité d'une telle proposition descriptive est cependant problématique, parce que je ne suis jamais sûr, sans autre, que ce qui est indiqué au moyen d'une expression descriptive existe aussi effectivement (ce qui est indiqué est-il réellement un chat ? ou peut-être une chatte ? ou un autre animal ? appartient-il réellement au voisin ? ou peut-être à un membre de la famille ? le chat ou le voisin vivent-ils encore en ce moment ? quand quelqu'un est-il un voisin ? etc.). Avec une proposition qui part de « ceci » et « cela », il en est, selon Russell, tout autrement. Dès que je formule une proposition dans laquelle l'objet, au sujet duquel j'énonce quelque chose, est indiqué sans aucune description, uniquement par un terme distinct logique, je dois avoir immédiatement l'objet concerné devant moi, de sorte que je puisse le montrer du doigt et dire : « ceci » ou « cela ». On peut dire aussi : « ceci » et « cela » sont des pronoms démonstratifs ; ils désignent quelque chose dans la réalité, ils indiquent toujours des objets individuels. Les particuliers ainsi indiqués sont, en d'autres termes, immédiatement donnés. A côté de ces particuliers, l'homme connaît aussi immédiatement des universaux, c'est-à-dire des propriétés universelles et des relations universelles (Russell laisse ouverte la question de savoir comment cela est possible !). Je sais ce qu'est la propriété « rouge ». Je sais ce qu'est la relation « plus grand que ». Pour Russell, former des propositions élémentaires sur la base des particuliers et des universaux cités, comme par exemple « ceci est rouge » ou « ceci est plus grand que cela », a du sens. De telles propositions sont signifiantes. En effet, par les termes distincts logiques « ceci » et « cela », elles indiquent immédiatement certaines réalités empiriques.

A cause de ce rapport immédiat à des faits empiriques, de telles propositions « ceci-et-cela » sont en outre facilement vérifiables et dignes de confiance. On peut en tout cas s'y fier bien plus qu'à des propositions descriptives compliquées comme : « Le chat du voisin, qui mangea un kilo de poisson, présenta dix heures plus tard les symptômes d'un violent trouble intestinal. ». Le langage courant est saturé de tels propos. Leur complexité les rend largement incontrôlables, inexacts et incertains.

Comment vaincre cette incertitude ? Russell répond : un énoncé complexe, c'est-à-dire composé, n'est acceptable que pour autant qu'on puisse le considérer comme une « construction logique », c'est-à-dire pour autant qu'il puisse être construit *logiquement* à partir de propositions élémentaires. Inversement on peut dire : un énoncé complexe doit se laisser ramener (par « réduction logique ») à des propositions simples.

L'intention de Russell est claire : si un énoncé composé peut être élucidé logiquement comme une pure combinaison de propositions élémentaires, il est aussi sûr qu'elles. Les énoncés simples sont des « atomes logiques » à partir desquels des assertions composées ou « molécules logiques » peuvent être construites. Si les propositions atomiques sont empiriquement vraies, alors les propositions moléculaires qu'elles composent le sont également.

Encore une remarque : Russell donne l'impression que son point de départ est pleinement rationnel et anti-métaphysique, vu qu'il ne semble reposer que sur des énoncés élémentaires concernant des faits positifs, élémentaires. C'est ici qu'apparaît le rapport de sa pensée avec le rationalisme positiviste du XIXe siècle, animé d'une prétention semblable. En réalité, ce positivisme contemporain – de même que celui du XIXe siècle – part d'une présupposition non démontrée, *métaphysique*, affirmant qu'il y a des faits existant en soi, sur lesquels il est possible isolément d'énoncer quelque chose. Supposons un instant que la réalité soit une sorte d'organisme, un grand tissu de relations internes (la présupposition métaphysique de Bradley) : dans ce cas, la réduction de la connaissance à une série de propositions élémentaires sur des faits élémentaires serait simplement impossible, tout comme il est impossible de réduire totalement notre connaissance de la structure et de la fonction des organes humains (bras, tête, etc.) à un agrégat de formules physico-chimiques. C'est pourquoi l'on peut dire : l'atomisme logique se fonde sur un axiome, à savoir la conception pluraliste de la réalité, l'idée métaphysique que le monde n'est pas une totalité mais une multiplicité de faits isolés entre lesquels il n'y a que des rapports externes. On peut considérer l'atomisme de Russell comme un prolongement non seulement du positivisme du XIXe siècle, mais aussi de l'empirisme anglais du XVIIIe siècle : le philosophe écossais David Hume distinguait dans sa philosophie de l'expérience des *représentations* (*ideas*) simples et composées. La représentation simple est, selon lui, l'empreinte ou l'image immédiate d'une impression sensible empirique dans la conscience humaine. La représentation composée est composée d'impressions sensibles simples et n'est par conséquent qu'indirectement en rapport avec ce que les sens peuvent saisir.

Dans cet empirisme, les représentations composées ne peuvent donc être vraies et certaines que parce que (et dans la mesure où) elles sont construites à partir de représentations simples. Hume a admis – du moins dans les années postérieures – une exception pour la mathématique. Les connaissances mathématiques ne seraient pas empiriques, rapportées de façon immédiate ou médiate à des impressions sensibles, mais elles détermineraient, selon lui, les relations internes entre les représentations simples et composées dans la conscience.

Nous retrouvons la même distinction chez Russell : Premièrement les propositions élémentaires, rapportées immédiatement à des données

empiriques. Deuxièmement, les énoncés composés, construits à partir de propositions élémentaires – de même que les molécules sont constituées d'atomes. Enfin, les propositions de la mathématique et de la logique. Ce sont des énoncés sans fondement empirique. Les propositions de la mathématique et de la logique déterminent uniquement les relations réciproques entre énoncés élémentaires et composés. Elles donnent les règles de réduction d'énoncés moléculaires en énoncés atomiques ou, inversement, les règles de construction d'un « langage moléculaire ».

De même qu'on pourrait qualifier la philosophie de Hume « d'atomisme psychologique », Russell appelle sa propre conception « atomisme logique ». La philosophie de Hume traite de représentations élémentaires et complexes dans la conscience humaine, la philosophie de Russell, elle, s'occupe d'énoncés ou propositions élémentaires et complexes dans le langage humain. Russell procède logiquement. La logique mathématique moderne ne peut rien faire des représentations ; elle ne peut opérer que sur des assertions, des énoncés, des propositions dans leurs relations réciproques formelles. Russell utilise la logique moderne comme un système de règles formelles pour la constitution du langage moléculaire. Pour lui, comme nous l'avons déjà indiqué, le langage familier ne présente aucune cohérence logique évidente. C'est la raison pour laquelle ce langage donne lieu à toutes sortes d'erreurs. Aussi Russell en cherche-t-il un autre. Il aimerait voir les énoncés atomiques reliés dans le cadre d'une langue artificielle logique, constituée sur les bases de ses *Principia mathematica*. Une telle langue artificielle scientifique devrait, grâce à des propositions telles que celles en usage dans les sciences de la nature, décrire le monde de façon exacte et complète, et donc prendre son point de départ dans des assertions élémentaires sur des perceptions élémentaires.

Nous voyons ici clairement que Russell a introduit subrepticement une deuxième présupposition *métaphysique* dans l'atomisme logique. Sa philosophie part en effet du fait que langage et réalité sont deux grandeurs qui se correspondent. Il présuppose même qu'on puisse parler « d'isomorphisme » entre langage et réalité, c'est-à-dire d'identité de structure entre la langue artificielle envisagée et la réalité, de telle manière que connaître la composition de cette langue équivaudrait à connaître la structure de la réalité. Autrement dit, la langue envisagée et le monde sont, selon Russell, deux systèmes parallèles avec des liaisons transversales, là où des énoncés élémentaires indiquent des faits élémentaires.

3. Le *Tractatus* de Wittgenstein

Il y a sans nul doute dans l'atomisme logique, que Russell développa dès 1912, beaucoup des idées auxquelles Wittgenstein lui aussi adhéra et qu'il publia après la Première Guerre mondiale. Ludwig Witt-

genstein (1889-1951), autrichien d'origine juive, fit des études techniques à Berlin, puis de logique mathématique à Cambridge, chez Russell dont il devint bientôt le collaborateur. Durant la Première Guerre mondiale, soldat dans l'armée autrichienne, il conçut son œuvre maîtresse. Elle parut en 1921 en allemand, en 1922 en traduction anglaise, sous le titre *Tractatus Logico-Philosophicus.*

La personnalité de Wittgenstein contraste avec celle de Russell. Tandis que ce dernier paraissait continuellement en public et était un athée déclaré, Wittgenstein avait fait, comme soldat au front de l'Est, une expérience profondément mystique (il aurait beaucoup lu Tolstoï à cette époque). Sa vie, menée dans une simplicité et un isolement extrêmes, devait en être durablement marquée.

En ce qui concerne l'atomisme logique, Wittgenstein est, nous l'avons dit, largement d'accord avec Russell. Lui aussi désire un langage idéal qui soit construit logiquement à partir de propositions élémentaires, et reproduise, reflète la réalité. Chez lui aussi, l'atomisme logique repose donc sur des présuppositions métaphysiques. Wittgenstein part premièrement, d'une ontologie* pluraliste, c'est-à-dire de la croyance que le monde est une collection de faits et d'événements isolés, généralement indépendants les uns des autres. Deuxièmement, d'une épistémologie* empiriste, c'est-à-dire qu'il dit de façon encore plus précise que Russell que dans un langage logico-scientifique chaque proposition signifiante est « une image de la réalité » (*ein Bild der Wirklichkeit, a picture of reality*), de sorte que la structure logique de la langue peut nous dévoiler la structure du monde.

Mais examinons la doctrine de Wittgenstein de plus près. Comme Russell, il distingue entre des propositions empiriques (ce sont notamment celles des sciences naturelles) et des propositions non-empiriques (celles de la mathématique et de la logique). Une proposition empirique (non-élémentaire) est, par exemple : « Il pleut ». Je peux former une telle proposition sur la base d'une expérience précise. Une proposition non-empirique peut, par exemple, être : « Il pleut ou il ne pleut pas ». Ou, de façon générale : « p ou non-p ». Une telle proposition est abstraite, indépendante de toute expérience. Elle est toujours vraie, et ceci non pour des raisons empiriques, mais purement logiques. Sont non-empiriques non seulement la proposition « p ou non-p », mais toutes les propositions de la mathématique et de la logique. Et comme elles sont indépendantes de toute expérience, elles sont toujours vraies. Les propositions de la logique ne règlent que les rapports entre les énoncés empiriques de la langue. « P ou non-p » établit par exemple que personne ne peut à bon droit affirmer simultanément « il pleut » et « il ne pleut pas ». La distinction entre propositions empiriques et logiques nous est déjà familière grâce à Russell. Les conclusions que Wittgenstein en tire sautent aux yeux : les énoncés empiriques sont une image de la réalité et nous renseignent, par conséquent, sur les faits (objets et états des

choses) réels. Les énoncés empiriques sont donc descriptifs et ont du sens. Les propositions logico-mathématiques, par contre, sont vides et formelles. Elles ne donnent aucune information. Cela devient évident lorsque nous comparons les énoncés « ces roses sont rouges » et « ces roses sont rouges ou non-rouges ». L'énoncé « ces roses sont rouges » est descriptif, il donne une information, car les roses auraient bien pu être jaunes ou blanches. Cet énoncé repose sur une certaine expérience, il est empirique. L'énoncé « ces roses sont rouges ou non-rouges » est, par contre, non-empirique, de même que « il pleut ou il ne pleut pas » ou « un triangle a trois angles ». Ces énoncés sont vrais, mais ne fournissent aucune information nouvelle. Ils sont tautologiques, c'est-à-dire « disant-le-même ». Le dernier exemple cité, où le sujet et le prédicat disent la même chose, en est une parfaite illustration. Comme les propositions logico-mathématiques ne donnent aucune information, Wittgenstein les dit vides de sens (*sinnlos*).

Une comparaison avec le philosophe allemand Emmanuel Kant est ici indiquée. Lui aussi distinguait entre des énoncés – ou, mieux, des jugements – empiriques et non-empiriques (jugements empiriques et jugements a priori). Les jugements empiriques sont dits synthétiques et instructifs. Le jugement « cette rose est rouge » repose sur l'expérience. L'expérience me donne le droit d'opérer une synthèse entre le concept « cette rose » et le concept « rouge ». Le jugement ainsi formé est donc synthétique et augmente la connaissance. Voilà pourquoi les jugements synthétiques sont encore nommés « extensifs » par Kant. Il y a cependant aussi, selon Kant, des jugements non-empiriques ou a priori : ceux-ci sont nommés analytiques et non-instructifs, ou encore « explicatifs ». Le jugement « un triangle a trois angles » ne repose pas sur une synthèse mais sur une analyse du concept de triangle ; il est donc analytique. Il clarifie la connaissance mais ne l'augmente pas.

Kant était toutefois convaincu – et c'est sa grande différence d'avec Wittgenstein – qu'il existe encore un troisième groupe de jugements, à savoir des jugements, non-empiriques (donc a priori) et tout de même synthétiques et instructifs ! Kant pensait à des propositions mathématiques comme « 7 + 5 = 12 » ou « la somme des angles d'un triangle est de 180° » et à des lois physiques comme « tout ce qui arrive a une cause ». Un problème fondamental dans la philosophie de Kant est justement la condition de leur possibilité. Wittgenstein a considérablement simplifié la problématique kantienne en nommant analytique (« tautologique ») et non-instructive toute connaissance non-empirique. Wittgenstein est du reste d'accord avec Kant en ce qui concerne son antipathie contre la métaphysique en tant que théorie scientifique. Lorsque nous quittons le domaine des propositions empiriques et logico-mathématiques, nous entrons dans le domaine de la pseudo-science, de la métaphysique. Celle-ci veut, en partant du donné empirique et en argumentant logiquement, renseigner sur une réalité supra-empirique

(on prouve ainsi l'existence de Dieu, de l'âme, etc.). Mais c'est un saut impossible. Un arrangement logique de connaissances empiriques ne peut jamais conduire, selon Wittgenstein, à une connaissance supra-empirique. Pour bien comprendre la pensée de Wittgenstein, prenons l'exemple suivant : Soit un objet inconnu dont j'ai fait beaucoup de photos en noir et blanc. Quel que soit l'art avec lequel il disposera et comparera ces photos, un tiers ne pourra jamais en déduire les couleurs de l'objet photographié. Il est tout aussi impossible de déduire des connaissances métaphysiques de l'étude purement logique de faits empiriques.

Notre exposé nous conduit donc à ceci : selon Wittgenstein, les assertions métaphysiques ne sont pas signifiantes, mais elles ne sont pas pour autant (comme les énoncés logico-mathématiques) vides de sens. Les propositions ayant du sens, empiriques, apportent de l'information. Les propositions vides de sens, tautologiques, clarifient l'information. Les propositions métaphysiques ne font ni l'un ni l'autre. En tant que propositions scientifiques, elles ne fournissent qu'une pseudo-information et sont par conséquent des non-sens (*unsinnig*).

On peut ici se demander si ce rejet explicite de la métaphysique n'a pas de conséquences pour les présuppositions métaphysiques (!) que nous avions découvertes dans l'atomisme logique lui-même. C'est certainement le cas, aussi faut-il savoir gré à Wittgenstein d'avoir réfléchi sur les présuppositions métaphysiques de l'atomisme logique avec un sens bien plus autocritique que Russell.

A ce sujet, Wittgenstein parvient à la conclusion paradoxale que son propre traité philosophique, le *Tractatus*, n'est en fin de compte que non-sens métaphysique. Les énoncés signifiants sont une image ou une reproduction de la réalité empirique. Mais la thèse fondamentale de ce traité, à savoir qu'il y a des énoncés qui reproduisent des faits empiriques, ne reproduit plus elle-même aucune réalité. Elle n'a pas de sens empirique. Elle n'est pas non plus une répétition tautologique. L'atomisme logique est donc en fin de compte une théorie non-sensée, qui se rend elle-même impossible. Selon Wittgenstein, le *Tractatus* peut avoir une utilité négative dans la mesure où il démasque toute théorie métaphysique. Il peut aussi avoir une utilité positive dans la mesure où il montre que le langage est une image de la réalité. Mais sa fonction s'arrête là. La philosophie en général peut être utile et importante comme activité d'élucidation. Quand cette élucidation est faite, la philosophie devient inutile à l'homme. C'est pourquoi Wittgenstein achève son traité en posant que « (l'homme) doit pour ainsi dire repousser l'échelle après s'en être servie pour grimper ». Aussi après 1918, Wittgenstein se retira-t-il de la philosophie pendant plusieurs années. Il devint simple instituteur de village, ça et là en Autriche. Mais ses idées allaient influer sur ce que j'ai appelé le deuxième stade de la philosophie analytique, le positivisme logique du Cercle de Vienne.

4. Le positivisme logique

L'expression « positivisme logique » est employée aux sens étroit et large. A l'origine elle désignait la conception philosophique du « Cercle de Vienne » (*Wiener Kreis*). Lorsqu'il se disloqua, le sens de l'expression se modifia également. Elle devint un terme générique qui aujourd'hui désigne souvent la philosophie analytique en général. Je l'emploierai au sens primitif et la rapporte donc à la doctrine du Cercle de Vienne.

Qu'est-ce que ce Cercle ? Vers 1925, de jeunes savants se réunissaient régulièrement à l'Université de Vienne pour discuter de problèmes philosophiques. Leur directeur était Moritz Schlick (1882-1936). Ils liaient de solides connaissances scientifiques dans leur spécialité (le plus souvent la mathématique et la physique) à un grand intérêt (quoiqu'un peu unilatéral) pour des questions touchant particulièrement à l'épistémologie et à la théorie de la science. Outre Schlick, mentionnons Rudolf Carnap et Otto Neurath. Je ne peux malheureusement m'attarder sur d'autres noms célèbres. Wittgenstein vivait retiré et n'eut que des relations indirectes avec ce groupe. Son *Tractatus* fit toutefois autorité dans le Cercle de Vienne et fut ardemment discuté.

En 1929 le groupe se fit soudainement connaître par un manifeste : *Wissenschaftliche Weltauffassung : Der Wiener Kreis* (« *Une conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne* »). Une activité fiévreuse suivit, favorisée par le sens organisateur de Neurath. Dans les années 1930, le groupe édita sa revue philosophique : *Erkenntnis*. Elle reçut plus tard le titre caractéristique *Journal of Unified Science*. Au nom de l'unité de la science, des congrès furent organisés presque chaque année, entre autres à Prague et à Cambridge. Il y eut beaucoup de publications. Neurath conçut même une *International Encyclopedia of Unified Science*, un ouvrage resté d'ailleurs inachevé.

Toutes ces activités assurèrent une large diffusion aux idées du Cercle de Vienne, en particulier dans le monde anglo-saxon. Le livre, très lu, de A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, lui fit la meilleure publicité. Pourtant le Cercle de Vienne devait se disloquer quelques années plus tard. Schlick fut assassiné en 1936 par un étudiant fou. D'autres émigrèrent en Angleterre ou aux Etats-Unis à cause de la terreur nazie croissante (plusieurs membres du Cercle de Vienne étaient d'origine juive !).

De par cette évolution tragique, le positivisme logique ne s'imposa guère sur le continent européen, alors qu'il prenait toujours plus d'importance ailleurs. Avec son extension internationale, le positivisme logique subit toutefois une importante perte d'identité. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, le terme « positivisme logique » désigne différentes philosophies qui prennent l'empirisme pour point de départ et emploient la méthode analytique ou la logique formelle comme instrument théorique.

Suivant le modèle de Wittgenstein, le Cercle de Vienne partait de la possibilité d'opérer une division totale entre connaissance empirique et connaissance formelle-logique. Il s'accordait aussi avec Wittgenstein sur le fait que la connaissance empirique commence nécessairement par des énoncés élémentaires sur des faits perceptibles. Il enseignait en outre que les énoncés complexes doivent être construits à partir d'énoncés simples. Il exigeait lui aussi que la construction d'énoncés complexes respecte un certain nombre de règles logico-grammaticales données par la logique moderne. D'accord avec Wittgenstein, il conclut finalement que la métaphysique, l'éthique, la théologie, etc., ne sont des connaissances ni empiriques ni logiques, c'est-à-dire qu'elles ne sont, du point de vue scientifique, que des non-sens.

Toutefois, le Cercle de Vienne se démarqua de Wittgenstein en plusieurs points. D'abord, il exigea une pierre de touche permettant de vérifier la connaissance empirique en tant que telle : un *principe de vérification*. Au-delà de la diversité de ses formulations, le principe est, en gros, qu'un énoncé empirique n'est valable que si (et dans la mesure où) il peut être établi objectivement par au moins deux observateurs indépendants l'un de l'autre. Ainsi ce principe de vérification devint le test des énoncés signifiants. On alla même jusqu'à dire que le sens d'un énoncé empirique réside dans la méthode de sa vérification.

L'introduction d'un principe de vérification comme critère de la connaissance a d'importantes conséquences : de très nombreux propos personnels ne sont plus objectivement, ni inter-subjectivement validables et tombent. Il ne reste à vrai dire que les énoncés contrôlés de la science. Seules les sciences, à savoir celles de la nature, apportent des informations sûres. C'est ainsi que le scientisme, ou l'idéalisation des sciences (de la nature), ressuscita dans le Cercle de Vienne. D'où le programme logico-positiviste d'une « conception scientifique du monde » ! D'où, aussi, l'idéal élevé d'« unification de la science », c'est-à-dire la réduction de toute connaissance et de toute science aux propositions des sciences de la nature.

La comparaison avec Wittgenstein montre une deuxième différence. Les représentants du positivisme logique attribuent de nouveau une tâche à la philosophie. Wittgenstein avait été d'avis que le langage affirme quelque chose de la réalité objective, qu'il ne peut donc pas servir – comme cela fut le cas avec le *Tractatus* – pour parler sur le langage lui-même ou sur la relation entre langage et réalité. Dans le Cercle de Vienne toutefois, on distingue deux sortes de langages : un langage-objet (*Objektsprache*) et un métalangage (*Metasprache*). Le langage-objet doit décrire la réalité objective. Lui-même aussi peut toutefois être décrit par un langage sur le langage, le métalangage philosophique.

Comme les représentants du positivisme logique accordent beaucoup de valeur à la science, ils considèrent que l'analyse, c'est-à-dire

la description et l'élucidation du langage des sciences et des règles logico-grammaticales qui y sont employées, est la tâche la plus importante de la philosophie. Celle-ci, notamment chez Carnap, devient au fond logique des sciences. Elle doit élucider méthodiquement le langage scientifique et par là promouvoir la communication scientifique ; et, finalement éliminer toutes les erreurs dans le monde.

En méditant sur les points de départ du positivisme logique, les partisans du Cercle de Vienne rencontrèrent de nombreuses difficultés. Celles-ci se rapportaient avant tout à l'*applicabilité* du principe de vérification. Comment les énoncés, souvent très certains, de la science historique moderne et critique peuvent-ils être suffisamment examinés dans le sens du principe de vérification qui avait été formulé, c'est-à-dire à l'aide d'observateurs indépendants ? Les énoncés de l'historien traitent souvent, en effet, d'événements d'un lointain passé dont il n'existe plus de témoins oculaires ! Même la vérification des propositions tant prônées des sciences de la nature devient problématique : les lois théoriques des sciences de la nature peuvent-elles être suffisamment vérifiées dans le sens indiqué ? Toute observation est individuelle, mais les lois de la nature (par exemple, les lois de la pesanteur) ont une portée universelle ; elles doivent s'appliquer à tout point de l'espace et du temps, même dans un lointain avenir, qu'aucune observation humaine ne peut atteindre.

Il apparut que des difficultés encore plus graves se trouvaient dans *la nature* du principe de vérification. Ce dernier passait pour une pierre de touche servant à distinguer la connaissance empirique, ayant du sens, de la connaissance métaphysique, non-sensée. Malgré la diversité des formulations, toujours revenait l'affirmation que les propositions empiriques, conformément à ce principe, doivent être contrôlables de façon intersubjective.

Or, la question suivante s'éleva : quelle est la nature de l'énoncé du principe de vérification ? est-ce un énoncé empirique ? dans ce cas, le principe devrait être conforme à lui-même et serait son propre juge. Il devrait alors en outre pouvoir être vérifié par certains faits empiriques, mais son contenu est tel que cela est impossible. Bref, le principe de vérification n'est pas un énoncé empirique. Il ne s'agit pas non plus d'une proposition mathématique. On ne trouve pas, en effet, un tel énoncé parmi les propositions de la mathématique et de la logique. En outre, il n'est pas possible de le démontrer a priori, comme les formules de la logique. S'agirait-il alors en fin de compte d'un énoncé... métaphysique ? Dans cette confusion, beaucoup de représentants du positivisme logique dirent que le principe de vérification serait d'une tout autre nature qu'un énoncé. Il s'agirait d'une prescription.

J'accorde au Cercle de Vienne qu'une prescription diffère d'un énoncé. Un énoncé exige la vérité, une prescription par contre exige l'obéissance. Elle n'en peut pas plus être vérifiée pour autant. Elle est

simplement édictée, mais a pour cette raison toujours quelque chose d'arbitraire.

De ces réflexions surgit dans les années 1930 une question embarrassante pour les positivistes logiques : sur quelle base faut-il édicter une prescription déclarant que les énoncés empiriques et scientifiques ont du sens et que les énoncés métaphysiques sont inadmissibles ? Le critère de la connaissance porteuse de sens, le rejet de toute métaphysique, le programme tout entier d'une conception scientifique du monde reposent-ils donc en fin de compte sur… l'arbitraire ? Voilà des questions délicates que le Cercle de Vienne n'a pas résolues.

5. La philosophie analytique du langage

Dans les années 1930, alors que le Cercle de Vienne était encore aux prises avec les problèmes du *Tractatus* de Wittgenstein, ce dernier en était déjà à développer de nouvelles vues avec ses étudiants. Après des années de silence, Wittgenstein était en effet retourné en 1929 à Cambridge. Il y devint plus tard professeur de philosophie et succéda à G.E. Moore. Les conceptions wittgensteiniennes de cette époque ne furent publiées qu'après sa mort ; il s'agit avant tout de ses *Philosophischen Untersuchungen* (« *Investigations philosophiques* »). A son retour à Cambridge, Wittgenstein revint sur ses conceptions antérieures. Son nouveau point de départ est une nouvelle conception du langage. Dans le *Tractatus*, il visait un langage parfait qui, construit de manière scientifique et claire, selon des règles logiques, à partir de jugements d'observation élémentaires, doit fournir une image fidèle du monde. Voilà que Wittgenstein reconnaît soudain l'unilatéralité radicale de cette conception. Il enseigne maintenant qu'il y a beaucoup de types de langage ou (comme il aime à dire) beaucoup de « jeux de langage » (*Sprachspiele, language games*). Les jeux de langage sont des activités sociales de l'homme ; ils servent à traduire des intentions fort diverses, et pas seulement l'intention de décrire quelque chose.

Wittgenstein rappelle tout ce que l'on peut faire avec une proposition langagière : décrire, mais aussi commander, rapporter, faire des conjectures, former des hypothèses, exposer des résultats, jouer du théâtre, chanter des chansons ; deviner, raconter, solliciter, remercier, maudire, saluer, prier, etc. L'homme dispose dans le langage de beaucoup d'expressions qui dépendent du but visé. Ainsi, de nouveaux jeux de langage peuvent naître, de plus anciens peuvent vieillir et tomber en désuétude. Dès sa jeunesse, l'homme y est familiarisé. On pourrait presque dire qu'il en assimile les règles en jouant.

Les problèmes apparaissent dès que (et parce que) l'homme embrouille les différentes possibilités de l'usage de la langue. L'homme tend en effet à ramener les divers jeux de langage à un type unique,

par exemple celui du langage descriptif. Supposons qu'une de mes tantes apprenne que j'aimerais, pour des raisons de santé, prendre un congé. Elle m'écrit alors par exemple : « J'espère que le congé te fera du bien ». Il est possible que j'interprète de travers un propos tel que « j'espère » et que je le comprenne comme une description, en l'occurrence de son état émotionnel. Ce serait une grande erreur, puisque ma tante n'avait nulle intention de parler de ses émotions.

Selon Wittgenstein – et ici il critique aussi, à vrai dire, sa propre position antérieure – les problèmes et les paradoxes avec lesquels la philosophie et les sciences ont été aux prises depuis des siècles ont tout d'abord pour cause un mélange de jeux de langage, ou plus précisément, une réduction des jeux de langage à un seul, notamment au langage descriptif. La confusion habituelle dans le langage philosophique et scientifique est en outre encore favorisée par ceci que l'homme a tendance à fixer le sens des mots ou des expressions. Il ne tient pas compte du fait que celui-ci peut changer selon le contexte concret – on peut dire aussi : le contexte *herméneutique** – dans lequel on les emploie.

Un cantique commence avec les mots : « J'espère en Dieu ». Quelqu'un part en voyage et soupire : « J'espère que j'aurai de bonnes vacances ». Un autre écrit dans une lettre : « J'espère que tu auras un bon congé ». Wittgenstein fait remarquer que, même si je reconnais que dans ces expressions « j'espère » vise chaque fois quelque chose d'autre ou bien appartient à des jeux de langage différents, le risque subsiste néanmoins de supposer qu'un noyau de sens leur est commun, ou que les choses ou les événements indiqués au moyen de la même expression doivent avoir certains traits caractéristiques en commun. Est-ce exact ? Selon Wittgenstein, il y a bien, en général, lors de l'emploi de la même expression dans des contextes différents, une certaine analogie entre les divers sens de cette expression, mais rien de plus. Wittgenstein parle ici « d'air de famille ».

Par exemple, je peux désigner aussi bien le football que le tennis, le bridge et le jeu de patience comme des « jeux ». L'emploi de ce mot est justifié, puisqu'il y a effectivement certaines analogies entre le football et le tennis et aussi entre le tennis et le bridge, tout comme entre le bridge et le jeu de patience. Mais on ne peut pas en conclure que le jeu nommé football et le jeu de patience aient nécessairement la même essence ou nature. Tout le monde reconnaîtra qu'il s'agit là d'activités radicalement différentes ; du moins, elles ne se rapprochent pas sur les mêmes point que le football et le tennis. En d'autres termes, quoique les jeux de ballon, les jeux de cartes, les jeux de table, les jeux musicaux, les jeux sportifs, etc., s'appellent tous des « jeux », ils ne se laissent pas réduire à un dénominateur *commun*. Malheureusement, le philosophe se laisse facilement séduire par le préjugé essentialiste que tous ces jeux doivent avoir une « essence » commune, c'est-à-dire une même

nature métaphysique, simplement parce que c'est un même mot qui sert à les désigner tous.

Contre cette méprise essentialiste, Wittgenstein affirme que les mots n'ont pas un sens statique et unique, mais une famille de sens. Que dans des cas aussi divers que le football et le jeu de patience l'on parle de « jeux » ne permet pas d'établir des caractéristiques identiques pour tous les jeux, mais seulement que les différents sens de ce mot ont un air de famille. Les significations du mot « jeu » forment une famille parce que les différentes analogies s'imbriquent et s'entrecroisent comme les caractères des membres d'une famille. L'image de la famille est instructive : je peux ressembler à mon père et lui à son frère, sans qu'il faille pour autant dire que je ressemble à l'oncle en question. Que nous portions tous le même nom de famille est peut-être la garantie d'une certaine analogie entre mon père et moi, comme entre mon oncle et mon père, peut-être même entre mon oncle et moi, mais nous trois ne devons pas pour autant nous ressembler sur le même point. Donc, un mot ou un nom commun ne se réfère pas nécessairement à une essence commune des choses.

Cette analyse des sens d'un mot doit naturellement aussi être appliquée au terme « jeu de langage ». Il existe différents jeux de langage, par exemple un langage descriptif-scientifique, un langage émotionnel, un langage poétique, un langage religieux, etc. Qu'ils soient indiqués par la même expression (« langage » ou « jeu de langage ») ne signifie cependant aucunement qu'ils aient tous des traits caractéristiques communs. Les jeux de langage montrent des analogies entre eux, mais souvent sur des points variables. En tout cas, selon Wittgenstein, il ne faut pas tirer de cette théorie des jeux de langage des conclusions à nouveau essentialistes ou métaphysiques sur « l'essence » du langage en général et son rapport au monde.

6. La tâche de la philosophie selon Wittgenstein

Les conséquences de cette nouvelle conception du langage furent radicales pour la philosophie analytique. Auparavant (c'est-à-dire dans l'analyse de l'atomisme logique) les énoncés élémentaires étaient premiers, antérieurs au langage complexe construit à partir d'eux. La signification générale d'une communication langagière devait être déduite des éléments du langage, c'est-à-dire des atomes logiques : on croyait que les énoncés élémentaires avaient un sens fixe, invariable. Dans la philosophie analytique du langage, par contre, l'approche n'est pas « atomiste » mais plutôt « holistique ». Ici, la totalité du langage et du jeu de langage concerné est première et les énoncés élémentaires employés doivent être compris et analysés à partir de cet ensemble linguistique. Ce que signifie exactement « j'espère » ne peut donc être déduit que du contexte tout entier du jeu de langage employé.

La tâche principale de la philosophie analytique du langage consiste, par conséquent, à analyser les différents jeux de langage, notamment le langage scientifique et philosophique, afin de découvrir les problèmes et les paradoxes causés par la confusion philosophique des jeux de langage. Et mettre fin à cette confusion (la réduction des jeux de langage, le préjugé essentialiste, etc.) en rappelant l'emploi normal des termes et des formes linguistiques concernés à l'intérieur du cadre naturel des différents jeux de langage.

Si Wittgenstein conçoit la philosophie dominante comme ayant chuté dans des confusions conceptuelles, c'est qu'au fond il n'emploie plus la philosophie que comme un moyen de guérir la pensée perturbée et confuse : la philosophie est une méthode d'analyse du langage et d'élucidation des concepts. Elle ne peut se présenter que comme analyse linguistique. Fidèle à Wittgenstein, l'Ecole analytique du langage – citons ici notamment Gilbert Ryle, John Austin et Peter Strawson – juge que la tâche essentielle de la philosophie est de promouvoir, au moyen de l'analyse du langage, l'usage correct des langues tant naturelles qu'artificielles. Par là, elle veut servir la communication humaine tant à l'intérieur qu'en dehors des sciences.

La tâche de la philosophie ne peut donc être de développer un système théorique propre. La philosophie doit tenter – tout comme chaque médecin ou chaque thérapeute – de se rendre elle-même superflue. Sur ce point, la conception wittgensteinienne de la philosophie coïncide avec celle de son *Tractatus.* Si nous embrassons tout cela d'un coup d'œil, la philosophie analytique du langage semble s'être bien éloignée du positivisme logique primitif, avec son point de départ positiviste et empiriste. Initialement, on se concentrait sur un monde sensible et sur une langue artificielle scientifique devant décrire ce monde de façon exacte. Maintenant, on commence à s'intéresser à beaucoup de langages concrets, lesquels nous introduisent dans différents mondes, non seulement celui dont s'occupent les sciences empiriques, mais aussi celui de l'art, de la religion, etc., bien que ces mondes ne soient pas donnés, ou alors incomplètement, dans l'expérience sensible.

Est-ce une régression de l'empirique au métaphysique ? Pour beaucoup de philosophes analytiques, nullement. Car, bien que les mondes de l'art, du droit, de la religion, etc., ne soient pas donnés immédiatement aux sens, ils se présentent dans différents langages. Les mots et signes d'un tel langage sont compris comme les points d'appui positifs-empiriques ou sensibles auxquels l'analyse philosophique peut se tenir. En d'autres termes, Wittgenstein et ses disciples demeurent fidèles à l'empirisme et au positivisme, en ceci qu'ils se concentrent presque exclusivement sur les problèmes du langage.

7. Evaluation critique : l'énigme de la cohérence du monde

7.1. *L'atomisme logique* est d'origine positiviste et empiriste. Il voulut, tout comme le positivisme du XIXe siècle, édifier la connaissance et la science non sur la métaphysique, mais uniquement sur l'expérience de faits positifs. Il voulut s'ouvrir aux faits de l'expérience ! Mais cette ouverture philosophique fut aussitôt de nouveau limitée dogmatiquement, parce qu'il crut, comme l'empirisme du XVIIIe siècle, devoir réduire toute expérience aux perceptions des sens. Il faut remarquer que :

a) La connaissance et la science doivent effectivement s'enraciner dans l'expérience humaine, ou autrement dit, dans les données et les faits de la réalité empirique. La métaphysique est, selon moi, un effort vain pour dépasser les limites (du monde) de l'expérience humaine.

b) L'expérience humaine englobe néanmoins beaucoup plus que la seule perception sensible. Elle contient aussi, entre autres, des expériences morales, esthétiques et religieuses. Car l'homme fait l'expérience de la faute, de la beauté, de la crainte du sacré. De telles expériences aussi sont authentiques et font partie – nous devons apprendre à le dire ainsi – des données de la réalité empirique !

c) Réduire l'expérience humaine à l'expérience des *sense data* ne la rend pas *plus* digne de confiance, mais précisément *moins*. Car dès lors corriger les illusions, comme les illusions d'optique et les hallucinations, ne peut plus se justifier : elles deviennent équivalentes à toutes les autres perceptions sensibles.

7.2. *Le positivisme logique* voulut éliminer l'illusion et l'erreur dans les sciences positives, et garantir leur objectivité et validité universelle. C'est pour cela qu'on exigea une vérification rigoureuse des propositions scientifiques, ce qui entraîna toutefois un rétrécissement encore plus grand du champ de l'expérience humaine. Voilà la logique d'une philosophie fermée ! Le Cercle de Vienne a ainsi ressuscité le scientisme. Plus tard, toutefois, il fallut reconnaître que l'exigence d'une vérification scientifique, tout comme la prééminence accordée à la pensée scientifique sont plus ou moins arbitraires. Le Cercle de Vienne crut en la science. Heidegger caractérisa le néo-positivisme, de façon pertinente, comme « superstition scientifique ».

7.3. *La philosophie analytique du langage* a vu avec raison que la réalité peut être exprimée non seulement dans une langue descriptive scientifique, mais aussi dans d'autres langages. Les multiples jeux de langage renvoient à la multiplicité des mondes où nous vivons : ceux de la science, de l'art, du droit, de la religion, etc. La théorie des jeux de langage peut être considérée comme une rupture avec le réductionnisme empiriste. La parenté avec l'empirisme subsiste toutefois, parce que l'accès aux mondes de l'art, du droit, de la religion… n'est

recherché que par l'intermédiaire de leur représentation sensible dans les sons et les signes empiriques d'un langage.

7.4. Le premier problème fondamental que la philosophie analytique du langage ne prend pas, à mon avis, suffisamment en considération est la question du rapport mutuel des nombreux mondes auxquels renvoient les jeux de langage. Quoique ces mondes aient une relative indépendance, ils présentent simultanément une certaine *cohérence* ontique. Ceci n'est pas une conclusion abstraite et métaphysique, puisque l'homme fait effectivement l'expérience de l'unité de son environnement concret. Il éprouve par exemple que les questions morales, techniques et sociales ne peuvent pas être séparées. L'importante analyse wittgensteinienne de la multiplicité des langages rend clair que le « comment » de cette cohérence des mondes ne peut pas s'exprimer totalement dans un seul langage – fût-il philosophique ou scientifique. La philosophie doit néanmoins reconnaître cette expérience faite par l'homme de l'unité du monde qui l'environne. Quant aux « airs de famille » de Wittgenstein, et sans tomber dans le préjugé essentialiste, n'indiquent-ils pas une parenté des champs linguistiques ? En d'autres termes, « l'analyse linguistique » présuppose elle-même une conception unitaire du monde.

8. Evaluation critique : l'énigme de la personne humaine

8.1. Le second problème fondamental dont la philosophie analytique du langage semble, à mon avis, ne pas suffisamment tenir compte, est la question de *l'unité* de la personne humaine. Qu'on réfléchisse à ceci :

a) Poser la question de la cohérence du monde implique de soulever celle de l'homme. Celui-ci, en effet, est le point focal des mondes multiples où il vit ; or, malgré la multiplicité des rôles qu'il endosse, il ne perd pas son identité mais reste toujours la même personne.

b) C'est pourquoi la philosophie ne peut s'empêcher de s'interroger, s'étonnant : en quoi consiste au juste cette identité, cet « être-je » de l'homme ? qui est, ou qu'est ce « je » de l'homme, toujours présent au centre de ses manifestations vitales : je pense, je sens, j'agis, j'espère, je vis, etc. ?

c) La réponse que la philosophie peut apporter à cette question est négative. La philosophie peut dire ce que le Je humain n'est pas. Elle peut montrer clairement qu'on n'a pas le droit de l'identifier à la pensée, au sentiment, etc., c'est-à-dire à l'une des nombreuses manières qu'a le Je de se manifester. Malheureusement, la plupart des philosophes ont négligé cette tâche négative et critique.

d) La philosophie peut-elle également apporter une réponse positive ? Il est caractéristique de la philosophie métaphysique tradi-

tionnelle de tenter de situer positivement le Je humain dans l'une de ses manifestations vitales (par exemple, sa pensée : l'homme en tant qu'*animal rationale* ; son sentiment : l'homme en tant que libido, etc.). Mais toute détermination philosophique de l'homme est une diminution, une réduction.

e) La philosophie ne peut pas, selon moi, répondre positivement à la question évoquée ci-dessus, parce que le Je est certes toujours présent, mais n'est jamais saisissable ni objectivable. La réflexion (philosophique ou scientifique) ne conduit jamais au Je humain, mais s'accomplit toujours déjà à partir de lui. Le Je est toujours pré-cédent.

f) On peut donc dire : les nombreux jeux de langage renvoient à la cohérence du monde et la cohérence du monde renvoie à l'unité de la personne humaine. Mais la personne humaine demeure une énigme philosophique et scientifique.

8.2. Reste alors la question : qu'est-ce que la personne humaine ? la sagesse non-scientifique – dont le langage est souvent dépositaire – pourrait-elle nous renseigner ? Le mot « personne » provient de *persona*, un mot latin désignant en premier lieu le masque à travers lequel les acteurs de théâtre pouvaient parler. Ces acteurs n'avaient pas besoin de dissimuler leur identité propre, parce que chacun d'eux montrait clairement par son « personnage » que sur scène il représentait un tout-autre, un homme ou une divinité. Mais alors pourquoi, depuis l'Antiquité classique, a-t-on toujours à nouveau désigné l'homme lui-même comme *persona*, précisément lorsque sa dignité intangible et son identité véritable sont en jeu ? L'homme est-il peut-être plus que la somme de ses qualités biologiques et intellectuelles ? davantage qu'une chose pourvue de multiples fonctions ? l'homme serait-il une « personne » sur la scène de la vie, en ce sens qu'en lui ou à travers lui le « tout-autre » peut s'exprimer ou se représenter ? C'est ici une pensée philosophique inédite : être-homme non pas au sens d'une substance close, mais d'une relationnalité ouverte !

8.3. De telles considérations ne sont pas simplement un curieux échantillon de philosophie religieuse antique. Nous trouvons une conception comparable dans la Révélation biblique, où l'homme créé est nommé « image de Dieu » : il représente l'origine divine, de même que l'image reflétée par un miroir représente l'original. C'est pourquoi le judaïsme connut déjà l'interdiction de fabriquer et d'adorer des images de Dieu. Dieu ne doit pas être représenté au moyen d'images : c'est l'homme lui-même qui doit montrer à son prochain qui Dieu veut être pour l'homme. Cette responsabilité ne peut être confiée à des images. Responsabilité délicate, car il existe aussi des images fausses, douteuses ! Cette idée de l'humanité au sens d'une relationnalité qualifiée se retrouve dans le christianisme. Jésus-Christ y est vrai homme (*ecce homo*), c'est

pourquoi l'être-image-de-Dieu renvoie presque exclusivement à lui (2 Co 4,4 ; etc.). Les croyants sont exhortés à être semblables à l'image du Christ (Rm 8,29) : l'imitation de Jésus-Christ est une sorte de représentation indirecte de Dieu. A tout prendre, ne trouve-t-on pas dans la sagesse non-scientifique une conception remarquable de l'idée contemporaine du « Je décentré » ?

8.4. Que pouvons-nous attendre d'une philosophie ouverte ?

a) Face aux tendances objectivantes de la société contemporaine, axée sur le profit, la philosophie doit précisément mettre l'accent sur la dignité de la personne et l'identité incompréhensible de l'homme, lesquelles ne coïncident pas avec son rôle social. L'identité ouverte du sujet humain n'implique pas que l'homme n'a pas de centre, mais plutôt que l'homme n'a pas de centre *en lui-même*. Il ne s'agit pas de décentrer le Je, mais de l'excentrer. Une philosophie ouverte est à mon avis une philosophie qui s'ouvre à cette *ex-centricité* de l'homme.

b) Cette excentricité humaine est en premier lieu une ouverture *divergente* à l'environnement, à autrui, à la culture et à l'histoire. Elle se réfère à la grande diversité de jeux de langage et de formes de vie par laquelle s'exprime la vie humaine (ce que visait déjà la philosophie de Dilthey[3]).

c) L'excentricité divergente, c'est-à-dire la relationnalité de l'homme en direction de ses prochains éclaircit quelque peu son être-personne : « Je deviens un Tu » (Martin Buber).

d) Néanmoins, le mystère vulnérable de sa dignité et de son identité personnelles demeure, parce que chaque prochain porte également en lui le même mystère. Chaque prochain est aussi un « Je décentré » qui renvoie par-delà lui-même.

e) Ainsi surgit la question : l'excentricité de l'homme n'a-t-elle pas aussi un aspect convergent ? Dimension de la condition humaine qu'une philosophie ouverte doit aussi envisager. Elle est amenée à chercher où l'homme trouve la cohérence, l'unité et le fondement ou l'origine de sa vie, l'*archè* (comme disaient les philosophes grecs). Au fond, l'homme n'est-il pas, comme Ernst Bloch l'a formulé, « ex-territorial » ? Son origine n'est-elle pas ailleurs ?

f) Kant avait déjà enseigné que les questions concernant la cohérence (de l'expérience) du monde, son unité (dans la personne humaine) et son fondement sont des questions inévitables pour une philosophie qui est à la recherche de ses propres présuppositions.

g) J'ajouterai (rectifiant Kant) que de telles questions se répercutent sur la science ; elles sont de la plus haute importance pour la philosophie elle-même, car les idées de cohérence, d'unité et d'origine de l'être

---

[3] Présentée dans le premier article de cette série, « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, p. 1-23.

appartiennent au contexte herméneutique le plus vaste : notre compréhension de la réalité. En d'autres termes, les sciences et la philosophie ne peuvent jamais être strictement neutres.

h) La philosophie ne peut formuler ces questions et mettre à jour ces idées que dans une perspective ouverte et approximative. L'élucidation dernière de la condition humaine dépasse la compétence d'une philosophie qui se trouve, et parce qu'elle se trouve, dans cette condition humaine.

i) Si l'on suppose l'exigence d'une totale élucidation, celle-ci serait-elle envisageable sans Révélation divine ? Et cette dernière n'a-t-elle pas ses contrefaçons ? Il nous semble, en tout cas, qu'un choix *religieux* est inévitable, même s'il est souvent passé sous silence ou formulé dans les termes de l'humanisme, de l'agnosticisme, de l'athéisme ou du nihilisme (même l'élucidation dernière, présentée par Kant, n'était finalement pas l'affaire de la *raison* pratique, mais d'une *foi* pratique, d'une *foi* moraliste).

j) Dès que la philosophie se ferme à la foi et à la lumière de la Révélation, le risque apparaît, paradoxalement, que philosophie et croyance se mélangent. Se fermant à toute inspiration de « l'au-delà », la philosophie a tendance à s'ériger elle-même en source de vérité, c'est-à-dire en idéologie ou pseudo-Révélation. Et les idées englobantes d'une telle philosophie courent aussitôt le danger d'être remplies métaphysiquement, c'est-à-dire pseudo-scientifiquement, et de dégénérer en évidences dogmatiques.

8.5. La philosophie analytique se retrouve dans une position curieuse, car si, avec Russell, elle se voulait radicalement anti-métaphysique, elle n'a en fait jamais réussi à se débarrasser des problèmes métaphysiques.

8.6. Le *Tractatus* s'achève avec la phrase célèbre : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ». Comme Wittgenstein était proche d'une philosophie ouverte ! Le mot d'ordre de celle-ci s'énonce : « Ce dont on ne peut parler… en philosophie, il faut le taire… en philosophie ».

■

(A suivre)

Bibliographie

Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford, Oxford University Press, 1971. Traduction française : *Problèmes de philosophie*, Paris : Payot, 1989.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/1922), London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Oxford : Basil Blackwell, 1968.

Traduction française des deux titres précédents : *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1988.

Sur le Cercle de Vienne

Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 1967. Traduction française : *Langage, Vérité et Logique*, Paris : Flammarion, 1956.

Alfred Jules Ayer, *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1966.

Antonia Soulez, éd., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap-Hahn-Neurath-Schlick-Waismann-Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 1985.

Littérature secondaire

Kuang Tih Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Editions de Minuit, 1982.

François Schmitz, *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, Paris, P.U.F., 1988.

Ḥokhma 74/2000, pp. 23-60

LA PRÉDICATION FÉMININE EN PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE

par Sébastien FATH,
chercheur au Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (E.P.H.E., C.N.R.S.)

LE « NON-CONFORMISME* » À L'ÉPREUVE

A l'orée du XXIe siècle, les « évangéliques » sont souvent critiqués par leurs autres frères et sœurs protestants pour leur timidité en matière de prédication des femmes. Il y a un, deux ou trois siècles, les critiques étaient inverses : on leur reprochait alors... de trop faire parler les femmes. Comment expliquer ce décalage dans le temps ? Le biais doctrinal et théologique offre un angle de vue indispensable sur cette question, qui provoque une véritable « guerre civile exégétique à l'intérieur du monde évangélique »[1]. Le recul analytique de l'histoire offre d'autres pistes d'analyse. Parce qu'il ne « prend pas parti » pour telle ou telle interprétation, mais qu'il décrit et ausculte des faits sur de longues séquences temporelles, il peut contribuer à éclairer un débat complexe où le réductionnisme fait des ravages.

Le protestantisme fait souvent figure aujourd'hui de religion progressiste. A l'appui de cette « modernité protestante », l'exemple des pasteurs-femmes est fréquemment utilisé par les médias. La multiplication des photographies représentant ces femmes (de préférence revêtues de la robe pastorale de rigueur) est utilisée à dessein, dans la grande presse ou par les maisons d'édition, pour produire l'effet suivant : voilà des chrétiens « à la page » puisqu'ils font parler les femmes[2] ! A ce pro-

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 84ss.

[1] R.W. Pierce, cité par Alfred Kuen dans son introduction, *in La femme dans l'Eglise*, Saint-Légier, Emmaüs, 1994, p. 9.

[2] Voir la couverture de Jean Baubérot, *Le retour des Huguenots, La vitalité protestante, XIXe-XXe siècle*, Paris, Cerf-Labor et Fides, 1985. La flamboyante Fanny Ardant y incarne une pasteur solennelle, Bible ouverte. Voir aussi ▸

testantisme ouvert, moderne, sensible à l'expression féminine, on oppose souvent le catholicisme, qui serait plus « réactionnaire » car hostile à la prêtrise des femmes. De ce point de vue, la version « évangélique » du protestantisme n'apparaît guère sous un jour moins « vieux jeu ». Les observateurs ne manquent en effet pas de noter les fortes résistances que rencontre la prédication féminine dans les Eglises qui se réclament de l'étiquette « évangélique ». Les décisions fermes prises sur la subordination de la femme par les *Southern Baptists*, aux Etats-Unis, ou les difficultés rencontrées par les rares pasteurs-femmes évangéliques pour trouver des paroisses ou des Eglises locales, en Europe, confortent peu à peu cette impression : il existerait un net clivage entre un protestantisme de type « *mainline* » (assez perméable à la culture ambiante, de type « multitudiniste » et très ouvert au pluralisme) qui accueille à bras ouverts aujourd'hui les pasteurs-femmes, et les autres protestants « évangéliques », en retard sur les évolutions sociales et hostiles à une pleine « libération » de la femme dans l'Eglise.

Ces représentations sociales reposent sur le constat avéré d'un décalage : les pasteurs-femmes ne sont-elles pas de plus en plus nombreuses dans l'Eglise Réformée de France, par exemple, tandis que les pasteurs-femmes « évangéliques » sont toujours l'exception ? Mais les conclusions que l'on en tire souvent paraissent superficielles. L'hypothèse d'un protestantisme évangélique « réactionnaire » par nature vis-à-vis des femmes ne relève certes pas nécessairement de la catégorie des idées reçues, mais seule une analyse socio-historique sera à même d'évaluer son éventuelle pertinence. Le caractère souvent « non-conformiste » de la tradition protestante évangélique constitue un bon « fil directeur » pour conduire cette réflexion. Ce « non-conformisme » s'est affirmé au sein de l'histoire plurielle du protestantisme, de la « Réforme radicale » au « Réveil » d'Europe continentale au XIXe siècle[3]. Cette mise en perspective permettra d'éclairer dans un deuxième temps l'apparent paradoxe du développement précoce de la prédication féminine en protestantisme évangélique. Enfin, le rappel historique du rôle des femmes en protestantisme évangélique peut déboucher sur un inventaire des enjeux que la parole féminine pose aujourd'hui au sein des Eglises qui se réclament de cette mouvance.

Jean-Paul Willaime (avec D. Cusenier), *Protestantisme*, coll. « Histoire des religions », Paris, CRDP-Cerf, 1998, où l'on distingue nettement, entre un temple et une Croix Huguenote, la pasteur-femme Guillemette Schricke, de Clairegoutte (Haute-Saône), vêtue de la robe pastorale et d'une lourde Bible. On pourrait multiplier ces exemples.

3 Par convention, on donnera une majuscule au « Réveil » européen du XIXe siècle, ainsi qu'au « Grand Réveil » américain du XVIIIe siècle. Ces « Réveils », rappelons-le, n'ont pas seulement touché le protestantisme de type « évangélique ».

I. De la Réforme radicale au « réveils » : des femmes qui s'émancipent (XVIe-XVIIIe siècle)

L'émergence du protestantisme est considérée, d'une manière générale, comme un des facteurs culturels qui a contribué à l'émancipation progressive de la femme en Occident.

L'héritage global de la Réforme : « libération » ou « prison dorée de la famille » ?

De multiples ouvrages[4] ont traité de la contribution spécifiquement protestante à la cause féminine. Parmi les traits les plus significatifs de cet apport, on cite à raison l'abolition du célibat obligé des prêtres. Elle signifiait non seulement que la compagnie régulière d'une femme ne compromettait pas le sacerdoce, mais que l'activité sexuelle, l'union des sexes n'était pas de nature « inférieure », que cet accord des corps et des cœurs était bénéfique, béni de Dieu et utile dans l'exercice d'un ministère pastoral plein[5]. Dans un cadre familial, la femme se trouve ainsi nettement valorisée, suivant l'exemple de la « femme vaillante » des Proverbes. Elle ne constitue pas un « mal nécessaire » mais une auxiliaire bénie et nécessaire, y compris pour le pasteur, dans l'accomplissement de la vocation chrétienne dans le monde. En dehors de cette mutation considérable du mariage possible des « nouveaux clercs » que constituèrent les pasteurs protestants, les femmes tirèrent aussi profit d'un meilleur accès à l'instruction. Conformément à la doctrine du « sacerdoce universel des croyants » mise en avant par les Réformateurs, beaucoup de femmes ont été encouragées à lire, pour pouvoir, par elles-mêmes, méditer la Bible. Un tableau de Rembrandt, *Après la lecture de la Bible*, illustre très bien cette aptitude nouvelle des femmes de la Réforme à accéder aux Ecritures Saintes. La lectrice, binocle dans sa main gauche, vient de terminer sa méditation et réfléchit paisiblement sur le texte biblique qu'elle vient de découvrir, visiblement seule, seule dans son individualité face à Dieu[6]. Et on observe, de fait, « une relative avance » des pays de tradition protestante sur les autres en matière d'instruction féminine[7]. Enfin, la Réforme a pris position contre les

---

[4] Cf. par exemple le petit livre de Liliane Crété, *Le protestantisme et les femmes. Aux origines de l'émancipation*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1999.

[5] Voir notamment à ce sujet la synthèse de Robert Grimm, *Luther et l'expérience sexuelle, Sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1999.

[6] Ce tableau est reproduit à la seconde page de D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France...*, Paris-Genève, Société Biblique Britannique et Etrangère, 1910.

[7] Jean Baubérot, *in* G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes*, tome 4, Paris, Plon, 1991, p. 200.

couvents, ce qui n'a pas été sans impact sur nombre de femmes, soumises parfois à une clôture sévère derrière les murs épais des monastères. Cette clôture, exceptionnelle pour les hommes, l'était moins pour les femmes (elle se développa même significativement après le Concile de Trente). Elle permettait certes l'exercice d'une paisible piété recluse, à l'abri des pressions de l'extérieur, et pouvait constituer, pour certaines femmes, une option séduisante. Le monastère pouvait leur donner accès à des responsabilités et une autonomie par rapport à la férule masculine qu'il n'était pas facile de concevoir dans le « siècle », comme l'a bien montré Claude Langlois à propos du XIXe siècle[8]. Mais la clôture monastique équivalait néanmoins souvent à une « prison perpétuelle » selon l'expression d'une contemplative[9]. Souvent contraintes par une pression conformiste à une vie recluse qu'elles ne voulaient pas vraiment, soustraites à la vie sociale globale, condamnées à faire le deuil de leur sexualité, de leurs relations familiales, les moniales représentaient, pour les protestants, un modèle féminin néfaste. Avec la Réforme et la dénonciation des cloîtres, que Victor Hugo appela plus tard les « cages des colombes »[10], beaucoup de femmes qui aspiraient à un épanouissement spirituel ont pu l'envisager dans un cadre plus ouvert, sans les ruptures que constituaient les vœux monastiques, et l'isolement souvent irrémédiable qu'ils entraînaient par rapport au reste de la société[11].

Ces éléments inhérents à la Réforme (revalorisation du mariage, sacerdoce universel, dénonciation des couvents) ont permis à bien des femmes d'obtenir davantage d'espace, de reconnaissance. Occasionnellement, certaines ont même pu exercer un rôle d'enseignement, voire de prédication, même si les prédicantes, au XVIe siècle, sont exceptionnelles. Durant les années 1520-1530, plusieurs interventions féminines dans le domaine de l'enseignement public des Ecritures sont attestées, mais le mouvement est canalisé ensuite. L'exemple le plus fameux est sans doute celui de Catherine Schütz, épouse d'un ancien curé et diaconesse, à Strasbourg, durant les années 1520. En dehors de son rôle d'accueil de réfugiés, elle organisa des réunions de prière, publia plu-

---

8 Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

9 Citée *in* Suzanne Cita-Malard, *Prisons du ciel*, Paris, Fayard, « Je Sais Je Crois », 1960.

10 Victor Hugo, cité par Suzanne Tunc, *Brève histoire des femmes chrétiennes*, Paris, Cerf, « Parole présente », 1989, p. 252.

11 Un témoignage récent d'une moniale finalement sortie du couvent (dans une ville à une centaine de kilomètres de Paris) semble indiquer qu'à l'entrée du XXIe siècle, le couvent catholique peut toujours, dans certains cas, représenter une contrainte très dure pour les femmes. Cf. Anne Pontillé, *Dieu ne m'a pas parlé. Vingt ans au couvent*, Paris, Anne Carrère, 1998. « Ce lieu où je fus prisonnière n'a pas réussi à me tuer. Et je crois que tout est là. Ecrasée, humiliée, la vie en moi est demeurée », dit-elle notamment (p. 279).

sieurs écrits et prêcha publiquement sur la Bible. Plus tard, la reine de Navarre, Jeanne d'Albret (1528-1572) aurait peut-être prêché à certaines occasions, mais ces quelques itinéraires de prédicantes sont exceptionnels. Les femmes ont certes joué un rôle considérable dans la diffusion de la Réforme : « Les femmes ont été les principales trompettes de votre Evangile », dénonçait même un polémiste catholique, au début du XVIIe siècle, s'adressant aux protestants « hérétiques »[12]... Mais leur prise de parole publique resta marginale.

Il convient à cet égard d'éviter le regard complaisant, et cette forme d'auto-satisfaction protestante qui tend parfois à survaloriser certains ferments modernes. « Libération » des femmes grâce à la Réforme ? Peut-être... en partie. Mais un coup d'œil sur les tableaux de Lucas Cranach, qui mit son talent au service des premiers luthériens, invite à nuancer la perspective : la femme y apparaît bien souvent comme « la complice de Satan », comme l'expose avec talent Ann Brown dans une récente étude iconographique[13]. Dans le tableau *Le Paradis*, exposé au Musée d'art de Vienne, Satan lui-même, d'ailleurs, ne prend-t-il pas un visage féminin ? On retrouve aussi cette identification sur un relief du portail nord de Notre-Dame de Paris (daté du XIIe siècle), où le serpent arbore un buste de femme. Lucas Cranach n'avait donc pas innové, mais reprenait, dans le cadre d'une esthétique protestante, un thème misogyne éprouvé. La figure de la femme tentée et tentatrice reste très prégnante au sein du protestantisme du XVIe siècle. Dès que l'humanité au féminin s'abstrait de la famille, cadre naturel et obligatoire où sa vocation doit s'épanouir, l'ombre de la pécheresse dresse sa silhouette séductrice et inquiétante. Dans une contribution de Hans Güggisberg, il est ainsi rappelé que les XVIe et XVIIe siècle (surtout entre 1560 et 1630) furent caractérisés, en terre de Réforme, par une chasse aux sorcières souvent plus dure qu'en terre d'Inquisition. Pour reprendre une expression de Jean Delumeau[14], c'est la pastorale de la peur qui domine le siècle, côté réformé comme côté catholique, quoique sous des modalités différentes. Luther a ainsi soutenu sans retenue les persécutions à l'encontre des femmes décrites comme possédées, tout comme son collègue, le doux Mélanchton, pourtant de formation humaniste, ainsi que Calvin ou Bullinger... Et il semble que le plus grand nombre d'exécutions en Europe de femmes accusées de sorcellerie

---

[12] Louis Richeome, *L'idolâtrie huguenote figurée au patron de la vieille païenne*, Lyon, 1608, livre VI, chap. 6, p. 573, cité par Marianne Carbonnier-Burkard et Francine Carrillo dans le dossier « Femme » de l'*Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève Labor et Fides, 1995, p. 571.

[13] Ann Brown, *« Mesdames, acceptez nos excuses ». Les représentations chrétiennes de la femme*, Québec, éd. de La Clairière, 1997, p. 7.

[14] Cf. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

ont eu lieu en Ecosse, en Allemagne et dans le Canton de Vaud, terres éminemment protestantes. Dans le Nouveau Monde puritain, on ne plaisante pas davantage avec les sorcières, comme en témoigne l'exemple de Salem, en 1692, où une « sorte d'inquisition est temporairement établie et 19 personnes sont mises à mort »[15]. Il faut attendre 1782 pour que la dernière exécution pour sorcellerie ait lieu, en Suisse. Outre les sorcières, les prostituées sont alors impitoyablement poursuivies par les protestants, « sans doute plus durement que (par) les catholiques »[16]. Symboles de l'impureté, elles sont chassées des villes calvinistes comme réformées au XVIe siècle.

Toutes ces femmes pourchassées, parfois exécutées par les protestants n'étaient pas des femmes de mauvaise vie ni des « sorcières », loin s'en faut. Mais pour avoir transgressé, d'une manière ou une autre, les frontières étroites de la famille où elles étaient cantonnées, elles furent impitoyablement réprimées. Les effets sociaux de la Réforme sur la condition féminine se teintent ainsi d'une certaine ambivalence : « libération » il y eut, sans doute, sur le plan de l'instruction et vis-à-vis d'une conception trop négative du mariage et du « commerce avec les femmes », mais la valorisation de l'union conjugale et de la famille encouragea *aussi* une forme de carcan familial. Un cadre potentiellement épanouissant, certes, où le « sexe présumé 'faible' manifeste ses qualités de 'sexe fiable' »[17], selon une expression de Patrick Besson, mais non dénué d'une certaine relégation. Linda Ropper, dans sa remarquable étude sur la Réforme à Augsbourg, a bien montré l'impact de la Réforme en terme de domestication accrue des femmes dans la cité germanique. La discipline morale étant basée sur la domination masculine, toute femme seule se trouvant obligatoirement sous l'autorité d'un homme, la protestantisation de la société entraîna une certaine perte de liberté pour les femmes qui auraient souhaité s'exprimer en dehors du foyer[18]. On n'est pas loin de la fameuse, trop fameuse devise allemande, « Kirche, Küche, Kinder » (« Eglise, cuisine, enfants »), programme féminin où le premier « K » (Kirche) a même tendance à s'estomper un peu devant les deux autres (les occupations du foyer). Hors de la « prison dorée de la famille », point de salut social pour les femmes protestantes ?

---

[15] Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, P.U.F., 1987, p. 60.

[16] Janine Garrisson, *L'homme protestant*, Paris, Complexe, 1986, p. 135.

[17] Cf. Patrick Besson, *Le sexe fiable*, Paris, Michalon, 1998. D'après lui, ce « sexe fiable » s'avère, en réalité, supérieur au sexe masculin (abusivement dit « fort »). « Les preuves abondent et elles sont accablantes », dit-il. La plus indiscutable, « on n'opprime que ce qui nous est supérieur » (p. 173).

[18] Linda Ropper, « Weddings and the control of Marriage », p. 132-165, *in The Holy Household, Women and Morals in Reformation*, Augsburg, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Le courant de la « Réforme radicale », au XVIe siècle, s'est distingué par des accents plus audacieux. Les femmes y ont joué un rôle sensiblement plus important que dans les autres branches de la Réformation (la Réforme magistérielle, portée par les princes et les conseils urbains, et la Réforme anglicane). Marc Lienhard se montre curieusement discret sur cette caractéristique, dans les synthèses qu'il a consacrées à ce mouvement dans les vol. 7 et 8 de l'*Histoire du Christianisme* (parus en 1994 et 1992), mais un de ses plus grands spécialistes américains, George H. Williams, la souligne avec vigueur. Il n'hésite pas à évoquer, au sein de cette mouvance, une « égalité presque complète »[19] entre hommes et femmes au sein des communautés de croyants. Cette promotion de la femme a attiré l'attention, à l'orée du XXIe siècle, de nombreux auteurs, de plus en plus sensibles à l'histoire de l'émancipation féminine[20].

Cette mouvance radicale est marquée par un accent précoce sur la séparation nécessaire des Eglises et de l'Etat, une défense de la liberté de conscience et un modèle d'Eglise qui valorise l'assemblée locale de chrétiens engagés. Elle se rapproche du mouvement protestant que l'on a appelé, en Angleterre, « non-conformiste », parce qu'il avait refusé, en 1559, les Actes d'uniformité et de suprématie promulgués par Elisabeth Tudor pour instituer la *via media* dite « anglicane ». Refusant la « conformité » au modèle d'une Eglise d'Etat en Angleterre, ces protestants « non-conformistes » *(non conformists)* constituent, avec la mouvance anabaptiste (branche principale de la Réforme radicale, qui défend le baptême des croyants), les précurseurs du protestantisme que l'on appelle aujourd'hui « évangélique ». *Stricto-censu*, le « non-conformisme » n'a désigné, au départ, que les opposants à la synthèse anglicane, mais le terme est venu rapidement à désigner, par extension, la plupart des protestants de type « évangélique » (ainsi, parfois, que d'autres groupes religieux) qui demandent la séparation des Eglises et de l'Etat et valorisent fortement l'engagement de foi vécue[21]. Ces « non-conformistes » radicaux

---

19 Cf. George H. Williams, « Introduction » *in The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, third printing, 1975, où il évoque « ... the [...] elevation of women to a status of almost complete equality with men in the central task of the fellowship of the reborn. », p. XXX.

20 Voir en particulier la copieuse synthèse de Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press, London, 1998. Cf. « Women in Radical Protestantism », p. 135-146.

21 Cet usage extensif de l'expression « non-conformiste » est accepté par la communauté scientifique. Jean Séguy y recourt, notamment dans son article « Le non-conformisme sectaire en France. Problèmes de recherche », *Revue française de Sociologie*, janv.-mars 1965, p. 44-57. Cf. aussi Marc Lienhard, « Les Non-Conformismes religieux à Strasbourg et en Alsace aux XVIe et XVIIe siècle. Un projet de recherches », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 57, 1977, p. 223-227.

ont poussé plus loin que les autres protestants la mise en pratique du sacerdoce universel appuyé sur l'accès à la Bible, et ont parfois recherché une plus grande adéquation entre les exigences de l'Evangile et la vie du croyant, exprimant par là une forme de « monachisme de substitution », suivant l'excellente expression forgée par Neal Blough[22]. Tel un moine, mais en acceptant les formes courantes de la vie dans le monde (mariage, exercice d'une profession séculière), le chrétien de type « professant » et « non-conformiste » chercha, à partir du XVIe siècle, à manifester par son ascèse, son engagement, son témoignage, la présence de Christ au sein de la société. Ces accents sur des Eglises locales séparées de l'Etat et sur l'affichage d'une « différence » chrétienne (« non-conformiste ») ont influé sur le rôle de la femme.

En effet, la mise en avant d'une ascèse chrétienne ouverte à tous et la (quasi) abolition d'un cléricat spécialisé a ouvert des perspectives d'engagement inespérées jusque-là pour les femmes. Par ailleurs, l'importance primordiale des Eglises locales et des groupes de maisons, marqués par « une vie communautaire intense » et le « souci fraternel de l'autre »[23] donnèrent aux femmes un rôle d'accueil souvent prépondérant. Maîtresses chez-elles, elles pouvaient aisément, en recevant les chrétiens, manifester une forme d'autorité, voire de direction spirituelle. Le cadre plus « formel » d'un temple ne leur aurait pas permis une telle expression. Linda Ropper a très bien montré, au travers de l'exemple augsbourgeois, l'impact extraordinaire de l'anabaptisme et du spiritualisme sur les femmes. Les observateurs de l'époque ne purent que le noter, et les sources le confirment amplement, puisque lors des campagnes de répression contre ces protestants radicaux, en 1527-28 et dans les années 1530-40, la moitié des victimes, et parfois davantage, furent des femmes, lesquelles sont aussi parmi les plus ardentes récidivistes[24]. Elles s'affirmèrent comme des « figures cruciales » (*crucial figures*) dans la cohésion du mouvement anabaptiste en acceptant d'accueillir dans leur foyer les groupes clandestins, et en assurant ainsi la cohésion de congrégations fragiles et sans lieux de culte officiel. Elles occupèrent ainsi un « rôle pivot » (*pivotal role*) dans ce mouvement, fonction qu'elles n'atteignirent jamais dans la Réforme « officielle » des princes et des conseils urbains, selon Linda Ropper[25]. La lecture des martyrologes anabaptistes confirme

---

22 Voir Neal Blough, « Les Eglises de Professants : un monachisme de substitution ? », *Foi et Vie*, n° 2, avril 1994, p. 29 à 44.

23 Marc Lienhard, « Les Anabaptistes », chapitre 3 du tome 8 (« Le temps des confessions, 1530-1620 ») *in* Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme*, Paris, Desclée, 1992, p. 144.

24 Voir Linda Ropper, « The Holy Family », *The Holy Household...*, *op. cit.*, p. 252-257.

25 Linda Ropper, *op. cit.*, p. 254.

cette part décisive des femmes dans le témoignage évangélique. Nombreuses sont les croyantes exécutées pour leur foi, après témoignage public. Le *Martyrs Mirror* de Thieleman J. Van Braght[26] a livré maints portraits saisissants de femmes anabaptistes qui témoignent haut et fort de leur foi, parfois devant les plus hautes instances de leur ville, avant d'être martyrisées. Tel est le cas de deux jeunes femmes de l'évêché de Bamberg, torturées puis exécutées en 1550, de l'enseignante anabaptiste Ursula, morte sur le bûcher à Maastricht en 1570, d'Anneken Heyndricks, brûlée vive à Amsterdam à l'âge de 53 ans après avoir refusé l'apostasie malgré la torture, ou encore d'Anneke Van den Hove, enterrée vivante à une demi-lieue de Bruxelles en 1597[27]. Ces multiples récits qui émaillent le *Martyrs Mirror* ont certes une valeur relative. Ils jouent un rôle de recueil d'*exempla* qu'il faut considérer avec un regard critique. Mais la forte proportion de femmes que l'on y découvre[28] confirme la part considérable qu'elles ont prise dans l'affirmation de la Réforme radicale. Prédicantes occasionnelles, témoins remplies d'audace, elles ont profondément marqué les débuts d'un protestantisme « non-conformiste » fondé sur des assemblées locales militantes. Cette empreinte se manifeste, un peu plus tard, dans le développement du baptisme, à partir des années 1610 : les femmes y sont explicitement acceptées comme « diaconesses » dans les textes fondateurs des premiers baptistes (John Smyth et Thomas Helwys)[29]. Ce rôle des femmes se retrouve ensuite au fil des dynamiques « revivalistes ».

---

26 Thieleman J. Van Braght, *Martyrs Mirror, The Story of Fifteen Centuries of Christian Martyrdom From the Time of Christ to A.D. 1660...*, traduit de l'édition hollandaise par Joseph F. Sohm, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 5e éd. anglaise, 1950.

27 Voir Thieleman J. Van Braght, *Martyrs Mirror...*, *op. cit.*, aux pages 500-501, 842-844, 872-874, 1093-1095.

28 Sensiblement plus importante que dans le *Martyrologe* de Crespin (réformé, hostile aux anabaptistes), publié à partir de 1554, où l'on ne compte « que » 53 femmes sur un total de 742 martyrs.

29 Dans le paragraphe 16 de John Smyth, *Short Confession of Faith in XX Articles* (1609), il est indiqué : « The ministers of the church are not only bishops (« episcopos ») to whom power is given of dispending both the word and sacraments, but also deacons, men and women »... Deux ans plus tard, Thomas Helwys effectue la même précision à propos des « deacons » (« diacres »), « men or women » (« hommes ou femmes »), dans sa *Declaration of Faith of the English People remaining in Amsterdam in Holland*. Cité par John Briggs, « She-Preachers, Widows and other Women. The Feminine Dimension in Baptist Life since 1600 », *The London Baptist Quarterly*, vol. XXXI, n° 7, july 1986, p. 337.

C'est dans les « moments de crise » que la prise de parole des femmes a été la plus fréquente, note Marianne Carbonnier-Burkard[30]. Ces moments critiques ont souvent constitué, en matière de vie spirituelle, des épisodes marquants, portés par une tension particulière, que l'on peut approcher du climat des « réveils » où les conversions s'enchaînent et où la ferveur redouble. Le but de ces « réveils », d'après Laurent Gambarotto, « est toujours d'insuffler dans une piété trop formelle, sans saveur ni chaleur, une foi vivante et missionnaire »[31]. Ils ont touché toutes les Eglises protestantes, même si celles que l'on rattache à la tendance « évangélique » en furent plus massivement marquées. En France, le premier de ces épisodes se développa après la Révocation de l'Edit de Nantes (1685). Entre la fin du XVIIe siècle et le début du XVIIIe siècle, particulièrement en Cévennes, plusieurs femmes se mettent alors à prêcher, tandis que les armées du roi pourchassent sans relâche les protestants révoltés. On les retrouve aussi en Vivarais et en Dauphiné où se détache la figure d'Isabeau Vincent. Cette jeune bergère de 15 ans y prêche pendant 4 mois tous les soirs, de février à juillet 1688 (où elle est arrêtée). Parlant tout en dormant, elle enchaîne confession des péchés, exhortation, commentaire de la Bible (surtout l'*Apocalypse*), devant un auditoire sans cesse croissant. Les huguenots qui l'écoutent identifient alors cette prédication avec cette prophétie de Joël 3,1 : « Ces derniers temps, vos jeunes gens prophétiseront »[32]. Située dans une perspective eschatologique, la prédication de cette jeune femme était alors acceptée. Elle se situe cependant dans le cadre du protestantisme réformé, a priori distinct des protestants plus radicaux qui ont inspiré le protestantisme « évangélique » tel qu'on le connaît au XXe siècle. Cependant, dans la mesure où le protestantisme cévenol est un protestantisme plus égalitaire que celui d'avant 1685, plus marqué par une forme de culture congrégationaliste et « professante », on peut y voir une expression protestante proche de la mouvance « non-conformiste ». Madeleine Blocher-Saillens, bien plus tard, exalta « cet extraordinaire ministère que la persécution [...] permit » aux femmes des

[30] Marianne Carbonnier-Burkard, dossier « Femmes », *Encyclopédie du Protestantisme, op. cit.*, p. 577.

[31] Laurent Gambarotto, art. « Réveil », *Encyclopédie du protestantisme, op. cit.*, p. 1326.

[32] Il est à noter que cette prophétie de Joël avait été reprise par l'apôtre Pierre, le jour de la Pentecôte, dans Actes 2,17-18. Selon Frédéric de Coninck, il « s'agit précisément de tous ceux qui n'avaient pas le droit à la parole », et que l'Evangile est venu libérer. Cf. Frédéric de Coninck, « A propos du ministère féminin », *Hokhma*, 44/1990, p. 47.

Cévennes[33]. L'exemple spectaculaire des prédicantes et prophétesses cévenoles[34] inspira ainsi bien des femmes « évangéliques » en quête d'encouragements.

Outre-Manche, c'est à un autre moment de « crise », au XVIIe siècle, que l'on doit le premier épanouissement de la prédication féminine protestante. Elle s'affirme en particulier durant la Révolution anglaise de Cromwell, qui met à bas la monarchie de Charles Ier (décapité le 9 février 1649) et instaure un régime très particulier (momentanément « républicain » de 1649 à 1653) en s'appuyant sur les protestants les plus radicaux. Moment d'extraordinaire créativité sociale, politique et religieuse, sur lequel on n'a sans doute pas fini de réfléchir, et dont l'impact est toujours sous-estimé au sein de la tradition intellectuelle française et européenne, cette première révolution anglaise doit beaucoup à Olivier Cromwell, homme complexe, animé d'une foi chrétienne ardente, qui sut s'appuyer sur les protestants « indépendants », « non-conformistes ». A partir de 1653 (et jusqu'à sa mort, en 1658), le Lord Protecteur Cromwell prit ensuite peu à peu ses distances avec le « mouvement radical, qu'il parvient à émonder », mais « sans jamais empêcher les repousses »[35]. Au sein de cette mouvance protestante, les baptistes, les quakers, les niveleurs s'affirment haut et fort, se bousculent pour proposer des réformes sociales, instaurer le communisme, une société du Sermon sur la montagne. Les femmes, dans cette effervescente révolutionnaire et chrétienne, ne furent pas les dernières à se faire entendre. L'historienne Phyllis Mack[36] a ainsi dénombré 38 prophétesses en vue durant les années 1640-1650 en Angleterre. Elles prêchent à domicile, exceptionnellement dans certains temples ou en pleine rue, devant des foules parfois considérables, n'hésitant pas à intervenir sur la scène politique au nom de l'Evangile. Une pétition, rédigée le 5 mai 1649 par des femmes « niveleuses » (chrétiennes socialisantes), a été conservée, témoignage bouleversant de l'aspiration à l'émancipation qui était la leur au nom de leur foi chrétienne. Elle commençait ainsi : « ... Puisque nous sommes sur un plan d'égalité avec les hommes, assurées d'être

---

33 Madeleine Blocher-Saillens, *Libérées par Christ pour son service*, Paris, Les Bons Semeurs, 1961, p. 79 et suivantes.

34 Pierre Rolland, dans son dictionnaire, dénombre 198 femmes sur 2371 camisards dont on connaît les noms, ce qui revient à 8 % environ, comprenant épouses et compagnes d'une part, et prédicantes et prophétesses d'autre part, ces dernières jouant parfois un rôle guerrier. Un rôle lié au caractère familial de l'insurrection camisarde. Cf. Philippe Joutard, *Les Camisards*, Paris, Gallimard, 1994, p. 256, reprenant Pierre Rolland, *Dictionnaire des Camisards*, Montpellier, 1994.

35 Bernard Cottret, *Cromwell*, Paris, Fayard, 1992, p. 306.

36 Cf. Phyllis Mack, *Visionary Women : Ecstatic Prophecy in Seventeenth Century England*, Berkeley, University of California Press, 1992.

comme eux créées à l'image de Dieu, de participer à l'amour du Christ, d'avoir une part en proportion des libertés de la République, nous ne pouvons que nous étonner et que déplorer d'apparaître si méprisables à vos yeux au point d'être jugées indignes de présenter pétitions ou griefs à votre honorable Chambre (des Communes). N'avons-nous pas un intérêt identique à celui des hommes en ce qui touche aux libertés et aux garanties indiquées dans la Pétition du Droit et autres bonnes lois du pays ? »[37]. On le voit, l'argumentation féminine est fondée sur la Bible : c'est au nom d'une lecture universelle du récit de création de la *Genèse*, qui pose l'humain (et non l'homme de sexe mâle seulement) créé à l'image de Dieu, que ces femmes « niveleuses » revendiquent le droit à la parole, y compris sur le terrain politique. Cette revendication, particulièrement vive au sein des « non-conformistes », en particulier des quakers, fascina beaucoup d'observateurs et d'analystes, y compris, au XIX[e] siècle, le « laïc » Pierre Larousse. L'encyclopédiste ne put s'empêcher, dans son *Grand Dictionnaire Universel* (paru entre 1866 et 1876 en quinze volumes et deux suppléments), d'admirer l'audace non-conformiste de ces quakers qui « ont devancé toutes les améliorations humanitaires »[38] (liberté de conscience, anti-esclavagisme, etc.). Une audace dont les femmes jouèrent : on devine la fascination de Pierre Larousse devant cette prophétesse, qui « se rua toute nue dans la chapelle de Whitehall, en présence du Protecteur Olivier Cromwell », ou cette « autre *quakeresse* » qui « reçut du ciel l'ordre de se présenter devant le Parlement, une cruche en main, et de la briser en terre, en s'écriant : 'Ainsi serez-vous mis en pièces !' »[39].

Cette prise de parole féminine, durant la première Révolution anglaise, a eu au total plus d'impact que l'épisode des prédicantes cévenoles en France. En effet, tandis que la prédication féminine, en Cévennes, Dauphiné et Vivarais, resta circonscrite et sans lendemain après la reprise en main par Antoine Court, elle continua à s'exprimer (malgré la décrue qui suit la fin de la première Révolution anglaise) dans certains milieux protestants anglais puis américains, en particulier dans les cercles quakers. Plus vivace dans l'aire anglo-saxonne que dans l'aire francophone, le protestantisme non-conformiste fut ainsi porteur, au XVI[e] siècle (avec la Réforme radicale) puis au XVII[e] siècle (avec la Révolution de Cromwell) de nouveaux modèles d'expression féminine. On les retrouve, sous une forme un peu atténuée, au XVIII[e] siècle, au travers de deux grands mouvements de « réveil ». Le

---

37 Extrait de la « Pétition des femmes » (5 mai 1649), *in Les niveleurs, Cromwell et la République* (présentés par Olivier Lutaud), Paris, Julliard, 1967, p. 241.

38 Pierre Larousse, article « Quaker, eresse ou quakre, esse », *Grand Dictionnaire Universel*, réimpression de l'édition de Paris 1866-79, Paris, Slatkine, 1982, t. 13, 1[re] partie, p. 490.

39 Pierre Larousse, article « Quaker... », *op. cit.*, p. 489.

premier revêt, de 1734 à 1744, une dimension transatlantique. Avec Wesley, Whitefield et Jonathan Edwards, ce « Grand Réveil » bouleverse l'Angleterre et plus encore les colonies américaines, et plusieurs femmes participent en première ligne à ce mouvement de renouveau chrétien. John Wesley (1703-1791), à l'origine du méthodisme, les encouragea explicitement, quoiqu'il situe leur intervention dans le cadre d'un *extra-ordinary call* (« appel extraordinaire, non commun »). Madeleine Blocher-Saillens rapporte notamment l'exemple de Mary Porteus, prédicateur à Norwich, ou Sara Mallett dont l'œuvre est « bien accueillie du peuple »[40], qui reçoivent le soutien de John Wesley. Les conversions, souligne David W. Bebbington, principal spécialiste anglais des protestants évangéliques, touchent alors en plus large proportion les femmes que les hommes[41]. Le modèle d'Eglise de maison, que l'on retrouve dans ce *Great Awakening* (« Grand Réveil ») comme lors d'épisodes plus précoces du « non-conformisme » protestant, leur donna une fois de plus un cadre idéal pour s'exprimer, diriger les moments de prière, voire exhorter les assistants. Même si, en 1803, les wesleyens essaient de canaliser cette prise de parole féminine en interdisant explicitement la prédication des femmes, la pratique n'en continue pas moins dans certains groupes (les *Primitive Methodists*).

En parallèle au réveil méthodiste dont l'influence, au XVIIIe et au XIXe siècle, renouvela profondément le protestantisme, le réveil piétiste, plus continental, plus germanique (au départ), constitua aussi, pour les femmes, un espace d'expression privilégié. Son développement, au XVII-XVIIIe siècle autour de Spener et Francke, coïncida avec le Réveil transcontinental impulsé par Wesley et Whitefield, et joua comme lui un rôle culturel de premier plan dans l'émancipation des femmes. Le piétisme favorisa un peu moins directement la prédication féminine que le méthodisme, mais les femmes trouvèrent dans l'essor de modèles de piété familiale et associative un climat favorable à leur intervention par la prière ou l'exhortation courte. Des conventicules piétistes, proches des Eglises de maison propres à la Réforme radicale, « la femme fut la grande bénéficiaire », d'après E.-G. Léonard[42]. Dans ces cercles empreints d'écoute et de chaleur affective, leur voix pouvait se faire entendre. Avec le piétisme européen se développent plusieurs figures de femmes inspiratrices et théologiennes, comme Anna Schurmann ou Eleonore

---

[40] Madeleine Blocher-Saillens, *Libérée par Christ*..., *op. cit.*, p. 103.

[41] A partir d'études fines, il souligne ainsi : « In any case, women were consistently found in larger numbers than men. Both Cambuslang converts in 1742 and Bristol Methodists in 1783 included two women for every man ». David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain, A history from the 1730s to the 1980s*, Routledge, London and New York, 1995, p. 26.

[42] Emile-Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, tome III, « Déclin et renouveau », Paris, P.U.F. « Quadrige », 1988, p. 100.

Petersen. Tout en restant relativement marginale jusqu'au XIXe siècle, la prise de parole féminine fut ainsi promue par les crises successives du protestantisme : au fil des persécutions (Cévennes), des révolutions (Cromwell) et des « réveils » (piétisme, méthodisme...), des femmes se sont dressées pour parler au nom de Dieu dans l'histoire troublée de leurs contemporains. Cette filiation, au moins typologique, que l'on peut établir entre la Réforme radicale et les manifestations « non-conformistes » ultérieures du protestantisme, débouche au XIXe siècle, sur un débat accru autour de la prédication des femmes.

II. Un accès précoce à la prédication (XIXe-XXe siècle)

Au XIXe siècle, sous l'effet du « Grand Réveil » du siècle précédent et de ses conséquences, les contours du protestantisme de type « évangélique » sont désormais très affirmés, même si, en France et en Suisse, ils demeurent un peu difficiles à saisir (en raison du caractère très minoritaire de ses représentants). L'historien anglais David W. Bebbington, repris ensuite par l'historien américain Mark Noll, a fourni quatre critères très commodes pour le définir[43]. Les protestants évangéliques combineraient l'accent sur la conversion (changement de vie sous l'effet de la foi en Jésus-Christ), le crucicentrisme (rôle majeur de l'expiation des péchés à la Croix par Jésus-Christ, Dieu fait homme), l'activisme (engagement chrétien résolu, souvent dans des Eglises locales de type « professant ») et le biblicisme (centralité de la Bible, reçue comme Parole de Dieu). Ces composantes, qui se sont forgées à partir de la Réforme radicale et d'une tradition protestante « non-conformiste » nourrie par les réveils, ont proposé aux femmes quatre conditions favorables à leur expression chrétienne : le congrégationalisme, l'égalitarisme, le pragmatisme et l'universalisme.

– *Congrégationalisme.* Le rôle de la conversion et de l'activisme ont favorisé le cadre d'assemblées locales professantes (groupes de maisons lors de la Réforme radicale, cercles « dissidents » en Angleterre, conventicules piétistes...). Elles ont nourri une ambiance « familiale » faite de chaleur, de spontanéité, de proximité affective. Les femmes, garantes traditionnelles du foyer, ont pu s'y exprimer plus aisément que dans le cadre d'un temple et d'une liturgie figée. Par ailleurs, en l'absence d'une institution centrale unifiant les comportements et les normes (où toute ouverture nécessite la mise en branle de l'ensemble de l'institution), l'indépendance des cellules congrégationalistes permettait plus d'innovation locale en terme de participation.

[43] Voir David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain...*, *op. cit.*, p. 5 à 17.

– *Egalitarisme.* Le biblicisme des protestants « évangéliques » qui valorise très intensément le rapport personnel à l'Ecriture, seule source normative pour la vie de foi, a contribué à une dévaluation particulièrement radicale du cléricat, au point de faire disparaître parfois la figure même du pasteur (dans les assemblées anabaptistes-mennonites, par exemple, ou chez les « frères »). Cette mise en valeur du sacerdoce universel, qui tend à gommer les hiérarchies, a profité aux femmes, traditionnellement infériorisées dans la société globale. « A toutes, elle adressait le tutoiement en usage parmi les quakers, symbole de l'égalité qui règne entre les hommes, considérés dans leurs rapports avec leur Dieu et leur Rédempteur »[44], lit-on dans une biographie d'Elisabeth Fry.

– *Pragmatisme.* L'activisme des protestants évangéliques a toujours été tourné en priorité vers l'évangélisation, la transmission au « monde » du message libérateur de Jésus-Christ. Dans cette perspective d'entreprenariat pragmatique, si les femmes qui prêchent voient leur ministère « béni » par des conversions, pourquoi ne pas le reconnaître ? Les hommes qui tinrent le raisonnement suivant ne furent pas rares : « [...] Si les personnes qui exercent le ministère ont un bon impact », écrivait Hugh Bourne, le responsable des *Primitive Methodists*, en pensant particulièrement aux femmes, « et que le Seigneur gratifie leur travail en justifiant des pécheurs, nous ne pensons pas qu'il soit de notre devoir d'essayer de les dissuader »[45].

– *Universalisme.* L'intense crucicentrisme de la piété évangélique, focalisée sur le tournant crucial que constitue pour eux la mort et la résurrection du Christ, seul chemin de salut pour les âmes, a conduit bien des exégètes protestants de cette tendance à une forme particulière d'universalisme. Il n'implique pas que tous soient sauvés, mais accentue vigoureusement la dynamique libératrice et universelle de l'Evangile. Une accentuation qui trouva un débouché dans diverses initiatives humanitaires (anti-esclavagisme, anti-prostitution...), mais aussi dans une mise en avant de l'égalité des sexes au nom d'une interprétation libératrice de la Bible. Comme le rappelle Ann Brown : « On n'a pas seulement utilisé la Bible *contre* les femmes, on l'a également utilisée pour ouvrir *aux* femmes de nouvelles branches d'activité. »[46].

Ces quatre éléments favorables, particulièrement présents au sein de la mouvance évangélique du protestantisme (mais que l'on peut trouver aussi ailleurs, en des proportions moindres), expliquent pourquoi les spécialistes du protestantisme à l'époque moderne s'accor-

---

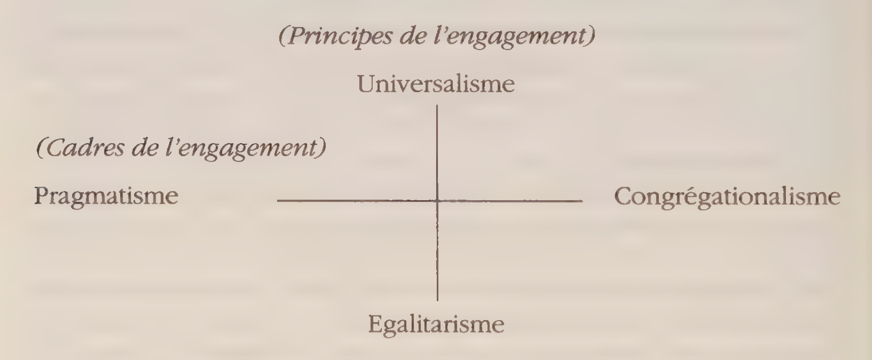
44 Cf. *Vie d'Elisabeth Fry*..., Paris-Genève, Grassart-Ducloux, 1852 (2e édition), p. 2.

45 Citation (traduite de l'anglais) *in* David W. Bebbington, *op. cit.*, p. 66.

46 Ann Brown, *« Mesdames... »*, *op. cit.*, p. 12.

dent, selon les termes d'Ernst Troeltsch, à souligner que si le protestantisme calvino-réformé a « entièrement conservé l'idée patriarcale traditionnelle », les tendances issues plus ou moins directement de la Réforme radicale, « les anabaptistes, les indépendantistes, les quakers et les piétistes » ont au contraire favorisé « une émancipation religieuse des femmes »[47]. Les quatre éléments favorables à cette émancipation peuvent être repris sous la forme d'un schéma cruciforme. Sur l'axe horizontal sont figurés les cadres, les éléments de base de l'engagement ecclésial (pragmatisme, congrégationalisme) et sur l'axe vertical, les principes qui président à cet engagement (égalitarisme, universalisme). Cet axe double ne pose qu'un cadre, un « portrait-robot » (ou un *Idealtyp*, suivant la terminologie popularisée par Max Weber) qui schématise les forces principales qui ont porté avec des fortunes diverses, depuis le XVIe siècle, l'émancipation des femmes dans les Eglises rattachées au protestantisme évangélique. (cf. *infra*).

Les axes émancipateurs du protestantisme évangélique



Ces quatre éléments se sont conjugués, au XIXe siècle, pour accélérer le processus d'accès des femmes à la prédication… puis au pastorat à part entière. Cette accélération fut particulièrement sensible aux Etats-Unis.

L'élan américain

La situation des femmes protestantes en Europe, au XIXe siècle, n'est pas transposable partout. Ainsi, on observe un retard de la France (et des pays européens) par rapport aux Etats-Unis : outre-Atlantique, dès 1840 dans l'Etat de New York, une loi reconnaît la pleine capacité de l'épouse sur ses biens et sur les revenus de sa profession. Elle exerce librement ses droits dans un régime de séparation de biens. Peu à peu,

[47] Ernst Troeltsch, *Calvinisme et luthéranisme* (1909), publié in *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, NRF, 1991, p. 73.

tous les Etats américains ont adopté ce régime. Influence du protestantisme ? Force est de constater, en tout cas, l'avance affichée, en matière de droits de la femme, par un Etat fédéral très largement imprégné de puritanisme et d'une tradition protestante passablement « non-conformiste ». Tout en constatant le maintien outre-Atlantique de la mise en infériorité de la femme, Alexis de Tocqueville pouvait ainsi affirmer que si on lui demandait la principale raison de « la prospérité singulière et la force croissante de ce peuple » américain, il répondrait « que c'est à la supériorité de ses femmes »[48] !

Les réveils successifs qui dynamisèrent le protestantisme d'outre-Atlantique ont eu un effet accélérateur, ouvrant de multiples voies d'expression féminine, dès la fin du XVIIIe siècle. Ainsi, en Nouvelle Angleterre les bostoniennes Esther Burr et Sarah Prince, femmes cultivées dont la correspondance dit l'amitié et la ferveur, animent une *Female Society* très radicale dans ses pratiques religieuses et sociales[49]. Plus tard, dès 1853, une première femme pasteur est ordonnée dans une Eglise congrégationaliste[50] (donc assimilable à la tradition « non-conformiste » du protestantisme anglo-saxon). La discrétion (ou parfois l'absence) des structures institutionnelles de contrôle autoritaire supra-ecclésial put fournir la souplesse nécessaire pour franchir le pas... presque quatre-vingts ans (deux générations !) avant qu'il ne soit franchi (et avec quelle difficulté...) en France. Dans les milieux quakers et shakers, la parole féminine se trouve alors particulièrement valorisée, y compris sur la scène sociale et politique[51], mais d'autres milieux protestants emboîtent plus ou moins timidement le pas à leurs « Amis » quakers. Dès le XVIIIe siècle (sans prêcher toutefois), Barbara Ruckle

---

48 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (texte de la douzième édition), Paris, Robert Laffont (Collection « Bouquins », avec *Souvenirs* et *L'Ancien Régime et la Révolution*), 1996, p. 574.

49 Voir Lucia Bergamasco, *Condition féminine et vie spirituelle en Nouvelle-Angleterre au XVIIIe siècle*, thèse E.P.H.E., 1987, citée en note par Michelle Perrot *in Histoire des femmes*, t. 4., *op. cit.*, p. 490. *The Bostonians* de Henry James (1886) décrit de manière saisissante, au travers des aventures d'Olive Chancellor et de Verena Tarrant, les luttes et les contradictions auxquelles sont confrontées, au XIXe siècle, les héritières de ces premières « féministes » américaines de Nouvelle Angleterre.

50 Dans le protestantisme presbytérien, c'est en 1887 qu'apparaît, aux Etats-Unis (et dans le monde) la première femme pasteur, Louisa Mariah Layman Woosley, ordonnée pasteur dans la Cumberland Presbyterian Church. Elle « s'imposa tout d'abord comme prédicatrice et comme évangéliste », *dixit* Jean-Paul Willaime, *Protestantisme, op. cit.*, p. 150.

51 Voir Rosemary Radford Ruether, « Shakers and feminist abolitionists in Nineteenth Century North America », *in Women and Redemption*..., *op. cit.*, p. 147-178. A propos des quakers, il faut préciser qu'à partir du XVIIIe siècle et une évolution de moins en moins « bibliciste », leur rattachement au protestantisme évangélique pose question.

Heck, à l'origine des premiers groupes « méthodistes » dans la Vallée du Saint-Laurent, se signale par des initiatives missionnaires affirmées, tandis qu'après l'Indépendance américaine apparaissent plusieurs femmes-prédicatrices itinérantes. D'autres suivirent, parmi lesquelles Hannah Pearce Reeves, Lydia Sexton et les premières prédicatrices noires, Rebecca Gould Steward et Jarena Lee, mentionnées par Jean Baubérot[52]. Le pastorat, en dépit de l'avancée pionnière de 1853, reste cependant quasiment exclu, mais la parole publique des femmes se développe, stimulée par des initiatives spectaculaires comme la fameuse Convention du « droit des femmes » de Seneca Falls (Etat de New York) en 1848, où une résolution exigea que prenne fin le monopole masculin sur la prédication en chaire. Cette affirmation de la parole publique des femmes ne joua pas seulement au sein des communautés d'origine européenne : elle se manifesta aussi au sein des communautés noires, d'anciens esclaves, qui trouvèrent dans les Eglises évangéliques, et en particulier baptistes, un cadre d'expression identitaire et de solidarité active. Pour bien des femmes baptistes noires, au tournant du XIXe et du XXe siècle, l'engagement au sein des organisations chrétiennes (cadre de la *National Baptist Convention*) fut l'occasion de naître à la parole publique, à l'initiative collective, et parfois, tout simplement, à une dignité féminine plus affirmée[53].

Cette précocité féminine américaine, impulsée par les *Awakenings* (« réveils ») successifs[54] qui dynamisent les Eglises protestantes américaines depuis le XVIIIe siècle, n'est pas l'apanage du protestantisme dit « non-conformiste ». Bien des presbytériennes, par exemple (comparables aux réformées, en France), prirent une part active dans l'affirmation féminine dans les Eglises. Mais il n'en reste pas moins qu'une certaine culture protestante « non-conformiste », héritière du *Mayflower* et de ce puritanisme spécifique que l'Europe du XVI-XVIIe siècle rejeta outre-Atlantique, a influencé l'ensemble du protestantisme américain dans le sens d'une forme d'audace réformiste. Cette audace en matière d'expression féminine, revendiquée notamment par le célèbre revivaliste Charles Finney[55] (1792-1875), attira l'attention des protestants évangé-

---

52 Jean Baubérot, « De la femme protestante », *in Histoire des femmes*, t. 4, *op. cit.*, p. 202.

53 Voir à ce sujet la remarquable étude de Evelyn Brooks Higginbotham, *Righteous Discontent, The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

54 Voir « Women and Revivalism », *in Women and Religion in America*, vol. I : *The Nineteenth Century*, éd. Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, San Francisco, Harper and Row, 1981, p. 1 à 9.

55 Charles Finney souligna, dans ses mémoires, l'importance de la prise de parole féminine publique, dont le Saint-Esprit s'est, selon lui, toujours servi lors des réveils spirituels de l'Eglise.

liques européens qui eurent l'occasion d'en observer l'impact. On rencontre notamment cette fascination chez Jeanne et Ruben Saillens, le couple « revivaliste » le plus rayonnant du protestantisme francophone. Le premier, dans un courrier de 1892 adressé à sa femme restée en France, lui brosse en quelques phrases l'étendue du décalage entre la condition féminine aux Etats-Unis et la situation hexagonale : « [...] L'Amérique a une grande attraction pour nous autres Français. On s'y sent chez soi plus qu'ailleurs, excepté en France, naturellement. Ce qui me plaît surtout, à moi, c'est l'absence de formalisme dans les relations sociales. Jeunes filles & jeunes gens vivent dans la plus franche intimité, & les premières sont bien supérieures à leurs contemporains masculins. Dans les écoles mixtes, elles ont les places supérieures, dans la société elles se conduisent mieux. Elles ont les mêmes avantages que les hommes en toutes choses ; dans le Wyoming, par exemple, elles sont électrices et éligibles. Le fils aîné du Dr Gordon[56], qui est un garçon très éclairé, trouve cela très naturel ; & comme je lui disais que, à ce compte, les femmes seraient très bientôt magistrats et gouverneurs, 'Ce serait très bien, me dit-il ; elles s'acquitteraient bien mieux de leurs fonctions que les hommes'. Mme Gordon, lorsque je lui disais que la conséquence logique du principe de l'égalité absolue des sexes dans l'église serait d'avoir des pasteurs-femmes, m'a répondu qu'elle n'y voyait pas d'inconvénient, et qu'il est probable qu'il y en aurait bientôt. »[57] Il y en avait en réalité déjà, mais leur exemple, encore tout à fait exceptionnel, n'était alors pas connu de Mme Gordon !

Ruben Saillens rejoignait dans ses observations l'étonnement manifesté par beaucoup de compatriotes : « L'aspect de l'Amérique qui frappa les Français le plus fortement fut peut-être ses femmes », note justement Théodore Zeldin[58]. Même s'il ne faut pas idéaliser la condition féminine américaine, qui reste marquée par une certaine infériorisation et des difficultés d'expression dans l'Eglise, dont Frances Elisabeth Willard, en 1888, fit l'analyse dans une synthèse retentissante[59], le « Nouveau Monde » américain paraissait, pour bien des femmes, porteur de promesses. Un quart de siècle plus tard, Jeanne Saillens eut

---

56 Le Dr Adoniram Judson Gordon (pasteur baptiste, ami personnel de Ruben Saillens) peut être considéré comme l'une des principales figures de proue, au sein du protestantisme américain, du courant pré-fondamentaliste modéré.

57 *Courrier de Ruben Saillens*, Lutnam, Connecticut, daté du 22 juin 1892, à sa « bien-aimée », la veille de l'anniversaire de Jeanne Saillens. (Fonds Blocher-Saillens).

58 Théodore Zeldin, *Histoire des passions françaises, 1848-1945*, t. 2 « Orgueil et intelligence », Paris, Point Seuil, 1980, p. 147.

59 Frances Elisabeth Willard, *Women in the pulpit*, Boston, Lothrop, 1888. Animatrice de l'Union modérée chrétienne des femmes, Frances Willard (1839-1898) constitue une figure de proue du « féminisme protestant » américain.

l'occasion de vérifier de ses propres yeux que les observations de son mari correspondaient bien à un décalage tangible des conditions, lors du grand voyage qu'elle entreprit avec son époux outre-Atlantique en 1918. Sa fille et biographe, Marguerite Wargenau-Saillens, souligne que son père admira « la manière simple dont les femmes prennent la parole dans les assemblées, ainsi que l'estime qui les entoure. Elle est très frappée de voir une femme, présidant une grande réunion missionnaire, rappeler gentiment à l'ordre un orateur qui a dépassé le temps prescrit, en mettant devant lui, discrètement, son sac à main élégamment brodé de perles. Cette visite aux Etats-Unis fit de Mme Saillens une féministe décidée et lui donna de l'assurance quand elle dut prendre la parole en public. C'est à cette occasion que se précisa dans son esprit le projet de créer en France un Institut Biblique qu'elle pensait destiner d'abord aux jeunes filles, et que Mlle Saillens pourrait diriger. »[60]. L'institut en question trouva partiellement réalisation à Nogent-sur-Marne à partir de 1921, mais les hommes y furent accueillis en plus grande proportion que les femmes. Cette avance américaine en terme de promotion sociale de la femme aurait sans doute été plus importante qu'elle ne fut s'il n'y avait eu, sur le vieux continent, l'influence du Réveil parti de Genève.

Le « Réveil » en Europe et l'audace des « Salutistes »

« A l'aube du XIXe siècle, c'est peut-être dans le Réveil (...) que l'on trouve les indices les plus intéressants d'une évolution, certes limitée, de la situation religieuse des femmes protestantes. »[61]. Cette affirmation de Jean Baubérot se vérifie tout au long du siècle, qui voit les rôles féminins s'épanouir et se diversifier en Europe. Le Réveil, impulsé à partir de Genève depuis le Réveil initial de 1817 (autour de Robert Haldane) toucha souvent premièrement les femmes, engendrant des conflits, le prêche du pasteur revivaliste se révélant, sans préméditation, « socialement subversif, complice implicite d'actes féminins d'insubordination face à la 'puissance maritale ou paternelle' »[62]. La conversion personnelle étant fortement valorisée, la décision individuelle devient dès lors inaliénable, et la femme se trouve seule, dans sa conscience, devant Dieu, sans éprouver la tutelle, ni d'une Eglise autoritaire, ni d'un mari-dictateur.

Dans la prédication, l'intervention féminine est encore l'exception au XIXe siècle ; en revanche, on note le développement du rôle d'hôtesse, c'est-à-dire, par exemple, d'organisatrice en chef de la venue d'un prédicateur. Par ailleurs, dans les domaines de l'action caritative

---

60 Marguerite Wargenau-Saillens, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes, op. cit.*, p. 197.

61 Jean Baubérot, *Histoire des femmes, op. cit.*, p. 201.

62 Jean Baubérot, *ibid.*

et des œuvres (cf. le développement des diaconesses en Europe à partir de 1836[63]), les femmes se situent souvent au premier plan dans le débat social : des personnalités comme les Anglaises Florence Nightingale (1820-1910) ou Joséphine Butler (1828-1906) ont marqué leur temps en créant les premières écoles d'infirmières et en combattant la traite des blanches. Dans le domaine plus spécifique (et brûlant) de la prédication féminine, c'est l'Armée du Salut qui développa les positions les plus audacieuses sous l'impulsion de Catherine Booth (1829-1890, épouse de William Booth) qui, dès 1859, publie *Le ministère des femmes ou leur droit à prêcher l'Evangile* : la constitution de l'Armée du Salut accorde une très large place aux femmes, puisqu'il est possible à une femme d'accéder à la responsabilité suprême du mouvement. Catherine Booth commença à prêcher occasionnellement dès fin 1858, malgré les critiques acerbes de beaucoup de protestants. Elle ne fit ensuite que développer ce ministère : en 1860, elle prêche pour la première fois dans un temple, lors du culte dominical. Cet épisode est ainsi rapporté par sa biographe : « Le Rubicon une fois franchi, il fut impossible à Mme Booth de revenir en arrière. Elle s'était à peine assise que son mari la pria de prêcher le soir même. Elle ne put s'y refuser. L'assemblée fut dans l'enthousiasme et la combla de félicitations. En rentrant de la réunion, sa domestique se mit à danser autour de la table en criant à la bonne d'enfants : 'La maîtresse a parlé ! La maîtresse a parlé !' »[64]. Prédicatrice de plus en plus confirmée, elle n'hésita bientôt plus à animer de longues campagnes d'évangélisation, prêchant jour après jour la conversion aux foules curieuses et attentives.

En France, la « Maréchale » Catherine Booth, fille aînée de William Booth, implanta le mouvement en 1881 et s'y distingua, ainsi qu'Evangéline Booth (quatrième fille du couple fondateur), dans l'exercice d'une évangélisation sensible aux conditions de détresse. Un peu plus tard, Blanche Peyron (1867-1933), fille de l'évangéliste Napoléon Roussel et « insigne gagneuse d'âmes »[65], marqua un peu plus tard de son empreinte le mouvement, aux côtés de son mari Albin Peyron (1870-1944). Elle qui s'étonne, au début de son engagement salutiste, de « certaines 'démonstrations de prophétesses' en écharpe blanche », lors des soirées d'évangélisation, « quand l'enthousiasme allait jusqu'à la danse et que toutes officières et cadettes, emportées comme par une musique de quadrille, exultaient en des rondes, des farandoles, avec toute la

---

63 En France, la première communauté de diaconesses est fondée en 1841 à Reuilly par le pasteur Antoine Vermeil.

64 Hélène Naville, *Catherine Booth et la fondation de l'Armée du Salut*, Genève, éd. Forum, 1925, p. 56.

65 Raoul Gout, *Une victorieuse, Blanche Peyron (1867-1933)*, Paris, éd. Altis, 1942, p. 27.

candeur des 'Laudesi' du XIIIe siècle »[66], s'affirme peu à peu comme une organisatrice confirmée, et une prédicatrice occasionnelle apte à varier les registres. Lors des assemblées revivalistes auxquelles elle participe avec son mari de 1910 à 1913, ses interventions publiques sont décrites par l'officière Jeanne Pageau comme « le dernier coup d'archet nécessaire, qui faisait tout vibrer »[67]. Capable de s'entourer de collaborations féminines fidèles (comme Nadine Schindler, « une sorte de Gavroche fille » devenue « une des lionnes de l'Armée »[68]), elle développa aux côtés de son mari une œuvre durable, marquée par la création de nouveaux postes d'évangélisation et par une œuvre sociale inventive (création du Palais du peuple en 1925, du Palais de la femme en 1926, de la Maison du jeune homme en 1932 et de la Cité du refuge en 1933). L'audace de ces femmes salutistes constitua, pour beaucoup de femmes protestantes, un exemple puissant : à l'image de la domestique de Catherine Booth qui s'exclama, après la première prédication de sa maîtresse, « Elle a parlé ! Elle a parlé ! », elles donnèrent espoir à beaucoup qu'il leur serait désormais possible, à elles ou à leurs filles, de faire entendre plus ouvertement leur voix dans le concert du christianisme mondial.

Le réveil méthodiste comporte lui aussi une dimension féminine militante importante, quoiqu'un peu moins généralisée qu'au sein du salutisme : ainsi, en Angleterre, après Lady Huntingdon (1707-1791) qui donna un soutien efficace au mouvement méthodiste et protégea les prédicateurs, Lady Maxwell contribua beaucoup à l'introduire en Ecosse. Par élans successifs, le revivalisme « wesleyen » contribua à multiplier les effectifs des prédicatrices, au point que vers 1850, elles deviennent « communes », selon Bebbington[69]. Par ailleurs, dans les milieux quakers où la prédication féminine se pratiqua depuis les origines du mouvement, plusieurs figures de premier plan marquèrent le XIXe siècle, parmi lesquelles l'Anglaise Elisabeth Fry (1780-1845), missionnaire depuis 1811 au service de la société des Amis. Conférencière, prédicatrice, réformatrice sociale (dans le domaine de l'aumônerie des prisons), elle popularisa dans toute l'Europe son principe : « Il vaut mieux prévenir le crime que le punir ». Mère de 10 enfants, elle fut aussi à l'origine de la première maison de diaconesses, en Allemagne, et marqua profondément une génération de femmes[70]. Bien des journalistes manifestent, dans leurs colonnes, leur « grande envie d'entendre

---

66 Raoul Gout, *Une victorieuse…*, *op. cit.*, p. 130.

67 Jeanne Pageau, citée dans R. Gout, *op. cit.*, p. 322.

68 R. Gout, *op. cit.*, p. 138.

69 « Even female ministry, justified as an exceptional measure for exceptional times, became common, just as it had done among the early Primitives ». David. W. Bebbington, *op. cit.*, p. 117.

70 Au travers de maints ouvrages, comme cette *Vie d'Elisabeth Fry*, *op. cit.*, la mémoire de son œuvre s'est transmise. « Mme Fry serait placée au nombre

la célèbre Mme Fry »[71], interloqués par ses aptitudes peu communes de prédicatrice. Les baptistes, quant à eux, se montrent en retrait dans le domaine de la parole publique des femmes. Ces dernières n'apparaissent pour la première fois comme « platform speakers » qu'en 1889 en Angleterre, à l'assemblée de la *Baptist Union* (Mrs Medley et Mrs Dawson Burns). Quant à la prédication, il faut attendre le XXe siècle : après la Première Guerre mondiale, les premières femmes-pasteurs baptistes apparaissent alors, l'Angleterre montrant une certaine avance sur les baptistes des autres pays. Dès 1918, Edith Gates exerce la fonction de pasteur, et reçoit la consécration en 1922 (elle fut ensuite pasteur à Little Tew et Cleveley de 1918 à 1950). Elle est suivie de Mrs Maria Living-Taylor, co-pasteur avec son mari de 1922 à 1937, et par Miss Violet Hedger, formée au Regent's Park College et pasteur de 1926 à 1956 (après avoir figuré sur le rôle pastoral dès 1924)[72].

Au total, comme « dans l'aile gauche du puritanisme et dans le piétisme », les mouvements de réveil ont contribué à « favoriser une certaine promotion féminine »[73]. Même si les rôles traditionnels de la femme restent fortement majorés au sein du mouvement revivaliste (il faut tout de même le signaler[74] !), même si certains groupes évangéliques se montrent très conservateurs à l'égard des femmes, leur refusant même de prier publiquement (assemblées de frères), des ouvertures se font donc jour en Europe et en France au XIXe siècle. Elles suivent une pente ainsi résumée par Jean-Paul Willaime : « C'est par la parole et l'émotion, ainsi que par l'action sociale, que transita tout d'abord le rôle religieux de la femme dans le protestantisme »[75]. On retrouve ces

---

des saintes, si elle eût appartenu à l'Eglise romaine », y lit-on notamment (p. 2).

71 Cf. *Vie d'Elisabeth Fry*, *op. cit.*, p. 335. Cette citation émane d'un journal anglais de 1831. Le journaliste put ensuite écouter la prédicatrice prêcher sur les larmes versées par Jésus à la mort de Lazare.

72 Voir John Briggs, « She preachers, widows and other women… », *op. cit.*, p. 346-247.

73 Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, *op. cit.*, p. 90.

74 Le pasteur Adolphe Monod, au milieu du XIXe siècle, pouvait ainsi déclarer que la femme n'a « pas une place inférieure » mais « une place secondaire et dépendante ; car la femme a été formée après l'homme, faite pour l'homme, enfin tirée de l'homme » (Adolphe Monod, *La femme, deux discours par Adolphe Monod*, Paris, Marc Ducloux, 1848, p. 10), et que « ce n'est que par exception qu'une femme pouvait être appelée à prier ou prophétiser devant des hommes » (A. Monod, *ibid.*, p. 12), rappelant qu'elle doit s'incliner devant l'autorité du mari, « dans une attitude modeste et soumise » (*ibid.*, p. 17). Ces propos du grand prédicateur du Réveil traduisaient alors fidèlement les représentations du plus grand nombre.

75 J.-P. Willaime, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1996, n° 95, juillet-septembre 1996, p. 35.

ingrédients au début du XXe siècle lors du spectaculaire réveil du Pays de Galles (1904-1906), où de nombreuses femmes s'impliquent en première ligne dans le chant, l'exhortation et la prière publique, autour du promoteur principal du mouvement, le prédicateur et ancien mineur Evan Roberts. Miss Annie Davies, dont le timbre de voix bouleversa des milliers de mineurs, la mystique Miss Jones, qui s'essaie à la « parole en public » et poursuit, « soir après soir »[76], ses appels fervents (conduisant à la conversion la quasi totalité des adultes de son district, selon Henri Bois) et bien d'autres, participent au mouvement spirituel qui secoue les bassins miniers du Pays de Galles. La galloise Miss Jessie Penn-Lewis (1861-1927), conférencière et prédicatrice de renom international, encouragea ce mouvement du haut de son prestige, convaincue que l'Esprit souffle où il veut et que Dieu peut utiliser les femmes pour parler aux foules. Soumise à bien des attaques, elle pouvait écrire : « J'ai la conviction intime, profonde, que je dois imprimer ces lignes pour fortifier les servantes que Dieu peut appeler par Son Esprit à proclamer les choses magnifiques du Seigneur… Je ne dis plus à Dieu : 'Pourquoi as-Tu fait de moi une femme ?' car j'ai maintenant l'esprit en repos… Les intentions de Dieu dépassaient ce que j'imaginais en faisant de moi une femme… »[77]

Ces manifestations diverses de la prise de parole féminine lors de l'histoire des réveils protestants au XIXe siècle, en Europe comme aux Etats-Unis, ont trouvé par ailleurs deux débouchés nouveaux : les écoles du Dimanche, qui se créent et se développent comme une traînée de poudre sous l'impulsion des femmes, et la mission outre-Mer. Avec des figures comme celle d'Ann Judson, missionnaire baptiste aux côtés de son mari Adoniram en Birmanie, ou d'Amy Carmichaël (1867-1951), missionnaire en Inde, d'origine irlandaise, fondatrice de foyers d'enfants, et auteur de 35 ouvrages, la capacité de prédication et d'enseignement des femmes se manifesta au grand jour en Inde, en Chine, en Afrique et ailleurs, avec une certaine approbation masculine… tant que ces nouveautés se passent loin des métropoles ! Les femmes « appelées » par la mission durent cependant créer, au départ, des missions féminines, les hommes refusant d'accepter les femmes en tant que missionnaires dans le cadre des missions existantes ! Dans l'une des métropoles d'où partent quelques missionnaires, en France, le débat autour de la prise de parole féminine est encore loin d'être réglé.

---

[76] Cf. Henri Bois, *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse, Société des Publications Morales et Religieuses, 1906, p. 352.

[77] Jessie Penn Lewis, citée par Madeleine Blocher-Saillens, *Libérées par Christ…*, *op. cit.*, p. 218-219.

Sur le terrain des œuvres sociales, les manifestations du « réveil », en France, ont accordé une place significative aux initiatives féminines. C'est moins net dans le domaine de la prise de parole publique et de la prédication proprement dite. On constate, là, un net retard, non seulement sur les Etats-Unis, mais aussi sur l'Angleterre. Le terrain d'expression le plus ouvert aux femmes reste celui de la famille, où elles jouent un rôle d'évangéliste parfois décisif, comme dans le cas de l'implantation baptiste en France où elles sont bien souvent les premières à se convertir. Par leur présence fréquente au foyer, lors du passage du colporteur, ou par leur activité au marché, où l'évangéliste s'arrête parfois, elles jouèrent dans bien des cas le rôle d'interface entre la prédication nouvelle et les familles, entraînant peu à peu la conversion de l'ensemble du foyer[78]. En dehors de cet espace, l'interprétation qui est faite des textes bibliques relatifs à la parole féminine conduisit les protestants « évangéliques » à barrer généralement aux femmes l'accès des estrades et surtout des chaires. Deux « brèches », cependant, jouèrent en faveur d'une expression féminine plus grande. On retrouve, là, les axes émancipateurs évoqués précédemment. Les impératifs de l'évangélisation, associés à un certain pragmatisme, intervinrent en faveur d'une aide féminine substantielle, lorsque les hommes venaient à manquer. Ruben Saillens, dès 1873, semble ne pas exclure la participation active de femmes en tant qu'évangélistes. Il écrit en effet, dans le *Bulletin de l'Union chrétienne de Jeunes Gens de France* du 20 septembre 1873, cité par sa biographe : « Quoi, s'écrie-t-il, pas un apôtre parmi nous ? Et faudra-t-il faire appel aux Priscilles si les Timothées ne se trouvent pas ? »[79]. La vocation apostolique féminine n'est évoquée que sous forme de question, et dans la perspective du manque de vocations masculines[80], mais la question, tout du moins, est posée. La seconde ouverture se dessina sur le terrain ecclésiologique. La souplesse des assemblées locales permettait bien des accommodements par rapport à une « ligne » doctrinale générale hostile à la prédiction des femmes. Ainsi, dans la première assemblée baptiste de Nomain, « les femmes peuvent comme les hommes parler dans les réunions quand elles se

---

78 Voir Sébastien Fath, « Immigrés de l'intérieur ? Socio-histoire de l'implantation baptiste en France, 1810-1950. Une autre façon d'être chrétien en France », thèse de doctorat E.P.H.E., décembre 1998, tome 2, chapitre II.3.2, « La femme baptiste, évangéliste de la famille », (p. 173 à 186 du tome 2).

79 Marguerite Wargenau-Saillens, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes, op. cit.*, p. 62.

80 Ce qui restera, jusqu'à la fin de sa vie, sa position. C'est en fonction de ce schéma (une vocation féminine à la prédication ne correspond qu'à des situations exceptionnelles) qu'il évalua bien plus tard la vocation pastorale de sa fille, Madeleine Blocher-Saillens.

sentent inspirées »[81], précise un rapport de police. La valorisation de la participation de tous dans le cadre de l'Eglise locale, doublée avec un accent important sur le « sacerdoce universel » concrètement mis en pratique, ouvrait la porte à une parole enseignante féminine dans l'Eglise, et ce dès 1820. Un peu plus tard, la figure haute en couleur d'Esther Carpentier, seule femme colporteur du XIXe siècle, croyante évangélique et « compagnon de route » des baptistes, illustra concrètement la possibilité pour une femme protestante, en France, d'accéder durablement à la parole publique, parlant partout, sur les routes de Picardie, « de son Saint Livre, ainsi que du salut gratuit qu'il annonce aux pauvres pécheurs perdus »[82]. Sa vocation est cependant exceptionnelle, et propre à une femme qui a sacrifié plusieurs dimensions de la féminité : d'allure masculine, célibataire et sans enfants, Esther Carpentier constituait difficilement un modèle généralisable.

Pionnière en la matière, Esther Carpentier fut imitée plus tard par les prédicatrices de l'Armée du Salut et par plusieurs *Bible Women*, missionnaires consacrées à l'évangélisation des enfants et des femmes. L'exemple de l'implantation baptiste en France montre à l'œuvre plusieurs de ces femmes, au tournant du XIXe et du XXe siècle. Une Mme Robert, qui anime plusieurs réunions dans le temple de l'Eglise baptiste de Lyon en 1875, semble s'être fait beaucoup apprécier. Elle « a bien parlé » souligne Jean-Baptiste Crétin, alors pasteur de l'Eglise, lors de la première réunion dans la « chapelle », le 25 juin 1875[83]. Soutenues par des sociétés missionnaires féminines, ces « femmes de la Bible » contribuèrent à affirmer le dynamisme nouveau des femmes, stimulé par le souffle du Réveil, sur le terrain de l'évangélisation[84]. Parmi elles, Madame Lambert, au sein de l'Eglise baptiste parisienne conduite par Philémon Vincent, effectua un travail d'évangélisation considérable durant les vingt-cinq années qui précèdent la Première Guerre Mondiale. Madame Reichmann, qualifiée dans un rapport missionnaire de « zélée et dévouée »[85], effectue

---

81 *Rapport de police sur le groupe de Nomain* (vers 1820 ?), cité par Alice Wémyss, *Histoire du Réveil, 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977., p. 105.

82 Aimé Cadot, *Notes et récits sur les origines des églises baptistes du Nord de la France et de la Belgique et sur quelques-uns des ouvriers de cette œuvre*, Mont sur Marchienne, Imprimerie Evangélique, 1907, p. 8.

83 Jean-Baptiste Crétin, *Journal de bord* (dactylographié sous une forme provisoire par Jacques-Emile Blocher).

84 Voir notamment R. Pierce Beaver, *American Protestant Women in World Missions : History of the first Feminist Movement in North America*, Grand Rapids, M.I., Eerdmans, 1980, éd. révisée, et Helen Emery Falls, « Baptist Women in Missions Support in the Nineteenth Century », *Baptist History and Heritage*, 12, jan. 1977, p. 27 à 36.

85 Jean-Baptiste Cretin « receives important aid from a zealous and devout Bible woman, Madame Reichmann »..., *Fifty-Eight Annual Report*, A.B.M.U., Boston, July 1872, p. 57.

le même type de travail à Lyon dans les années 1870. Eunice Lemaire fut à l'origine de l'(éphémère) Eglise baptiste de Rouen à la fin du XIXe siècle, au prix d'un travail d'évangélisation préparatoire de sept ans, avant qu'un évangéliste-homme ne la relaye[86]. Mlle Louise Dinoir, à l'origine d'un groupe baptiste à Roubaix au tournant du siècle, dans un local qu'elle organisa elle-même en lieu de culte (au 6, rue de Tunis, où son hospitalité est proverbiale), laissa quant à elle un souvenir marquant dans la région. Fondatrice d'une « école du jeudi » dans les années 1890 à Roubaix-Tourcoing, elle assura pendant des années, dans ce cadre, un important travail d'évangélisation auprès des enfants, la plupart catholiques. Par ailleurs, elle « prêche l'Evangile »[87] toutes les deux semaines à une quinzaine de femmes réunies pour un atelier de couture, que la Mission Mac All avait lancé à Roubaix avant de l'abandonner aux baptistes. Elle est qualifiée de *saintly woman* dans un rapport de 1901[88]. En Bretagne, Marie-Françoise Ricou, directement à l'origine de l'Eglise baptiste de Trémel par le biais de l'école itinérante qu'elle anima avec succès dans le Trégor, ou Emma, Elisa, Isabelle Jenkins, qui se dévouèrent jusqu'à leur mort pour la mission baptiste de Morlaix, exercèrent un travail d'évangélisation similaire. En Cévennes, aux côtés du jeune Robert Dubarry, pasteur de l'Eglise baptiste naissante de Nîmes, c'est une pimpante couturière, Filia Lamouroux, qui s'illustre à l'entrée du XXe siècle (1901-1911) par de remarquables aptitudes à l'enseignement et à l'évangélisation des adultes. « Par des lectures intelligentes elle se qualifia pour expliquer les Ecritures et pour parler dans ses réunions de cuisine ou dans les temples de la montagne cévenole », rapporte Robert Dubarry[89]. De la cuisine au temple, tout l'itinéraire d'une prédicatrice de talent, qui fut progressivement financée pour pouvoir exercer son ministère à plein temps. En quelques années, par ses « lectures intelligentes » (ce qui revient à parler de « prédication »), elle se montra à l'origine de cent cinquante conversions, avant qu'un décès prématuré ne mette fin à son ministère. Un peu plus tard, Mlle Pedley, au Havre, se distingua particulièrement, prolongeant à sa manière

---

86 « (…) A Baptist lady, daughter of Pastor Cretin, has been laboring in that city (Rouen) under her own responsibility for seven years »… *Seventy-Eighth Annual Report*, A.B.M.U., Boston, July 1892, p. 142.

87 « (…) She meets about fifteen women every fortnight, preaches the Gospel to them while at their work ». *Eighty-third Annual Report*, A.B.M.U., Boston, 1897, p. 191.

88 *Sixty-Fifth Annual Report*, A.B.M.U., Boston, 1901, p. 212. Le rapport précise aussi que Louise Dinoir est « a Bible woman, manager of a Dorcas society and a Thursday school ».

89 Robert Dubarry, *Pour faire connaissance avec les bonheurs d'une vie reconstruite, Souvenirs et Commentaires*, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1955, p. 187. La précision chronologique (1901-1911) provient d'une note de Jean Humbert.

le sillage exceptionnel d'Esther Carpentier. Cette demoiselle anglaise porta à bout de bras une petite assemblée baptiste localisée dans le quartier de Sanvic, de 1920 à 1940. Dotée d'une « personnalité très forte », elle assura la direction de l'Eglise et prêcha assez régulièrement, semble-t-il, mais à l'image d'Esther Carpentier, elle n'était pas mariée, et l'impression qu'elle dégageait n'était pas celle d'une femme : « On ne pensait pas d'elle comme une femme ; elle était tout simplement Miss Pedley »[90]. Au-delà du cas particulier de Mlle Pedley, propre à une toute petite assemblée (auquel on peut associer Mlle Biolley[91], autre prédicatrice havraise, à l'origine de l'implantation pentecôtiste), une évolution supplémentaire se dessina au XXe siècle, avec l'accession plénière au pastorat de Madeleine Blocher-Saillens (1881-1971).

Le rôle de femme de pasteur, au sein des Eglises protestantes évangéliques comme au sein des autres Eglises, renvoie à un « sacerdoce obligé »[92]. « La situation habituelle des femmes de pasteurs » n'était pas « foncièrement différente de celle des 'hôtesses' au sein du Réveil »[93]. Elles sont associées au ministère de leur mari dans les dimensions de l'accueil et de l'organisation, elles enseignent parfois et soignent, et peuvent même ponctuellement assurer une suppléance religieuse (animer une étude biblique). C'est une tâche difficile, dans des conditions matérielles précaires et avec l'obligation d'un travail de coulisse de tous les instants pour permettre au mari, le pasteur, d'exercer ainsi plus pleinement – croit-on – son ministère. Que de dévouements anonymes, dans l'ombre et l'effort quotidien, pour permettre aux maris de tenir le devant de la scène[94] ! La femme de pasteur « évangélique » tient donc un rôle

---

90 Témoignage rapporté dans « L'Eglise Evangélique Baptiste du Havre, esquisse de son histoire », notice historique de deux pages (s.d., aimablement communiquée par Daniel Geoffriau).

91 A son propos, Madeleine Blocher-Saillens formule dans son journal ces remarques significatives : « 15 avril 1912. Voyage vers Londres. Au Havre nous sommes allés au restaurant de tempérance. Nous avons parlé avec Mlle Biolley, 'une vraie chrétienne, mais une originale' ». Cf. *Journal* de Madeleine Blocher-Saillens, « notes saisies au fil du texte », par J.-E. Blocher, p. 19.

92 Sur le sujet, consulter Bernard Reymond, *La femme du pasteur, un sacerdoce obligé ?*, Genève, Labor et Fides, 1991.

93 Jean Baubérot, *Histoire des femmes, op. cit.*, p. 203.

94 Le portrait saisissant qu'effectue Robert Dubarry de sa première épouse, E. Pichon, montre à quel point la femme de pasteur « évangélique » pouvait être exclusivement identifiée à ce rôle de coulisse : « Je puis dire que, littéralement, ma regrettée compagne n'a vécu que pour me soulager et me réconforter dans mon ministère, qu'elle tenait à voir entièrement allégé de tout souci matériel et de toute inquiétude déprimante, et qu'elle n'alourdit jamais par un conflit personnel avec qui que ce soit ». Cf. *Pour faire connaissance avec les bonheurs d'une vie reconstruite, op. cit.*, p. 39.

de coulisse, mais un rôle (obligé) de militante tout de même, où la proximité quotidienne avec le pasteur de l'Eglise créée un phénomène de ricochet : une femme de pasteur n'est pas tout à fait une femme comme une autre, le prestige pastoral de son mari rejaillissant sur l'épouse. Ce rejaillissement fut particulièrement net dans le cas de Jeanne Saillens, souvent associée, dans les hommages, au ministère de son mari Ruben. C'est dans cette famille, comptant une véritable lignée de pasteurs et de femmes de pasteur, que s'affirma, au XXe siècle, celle qui allait franchir le pas du pastorat à part entière : Madeleine Blocher-Saillens. A la mort de son mari (Arthur Blocher), dans des circonstances exceptionnelles, elle fut investie par son assemblée, l'Eglise baptiste parisienne du Tabernacle, de la fonction de pasteur, dès 1929 ! A cette date, aucune autre union d'Eglises (libriste, méthodiste, frère, mennonite...), en France, n'a franchi le pas. Selon certains auteurs, elle constitue alors la « première femme pasteur en France » au plein sens du terme[95]. Elle exerça ensuite son ministère avec énergie et constance, jusqu'en 1952, tout en maintenant, d'un point de vue doctrinal, des positions plutôt fondamentalistes. Une fois de plus, les données sociales spécifiques au protestantisme « évangélique » et à sa filiation « non-conformiste » purent produire, en 1929, une innovation de taille en France. Le poids de la lignée pastorale dont elle faisait partie joua son rôle, renvoyant à ces remarques de Jean-Paul Willaime, suivant lequel la « qualification théologique ne fut pas, au début, suffisante. Un certain nombre d'atouts sociaux furent les bienvenus pour forcer les portes et changer les traditions »[96]. A l'« atout social » d'un certain prestige familial s'ajouta l'effet du congrégationalisme et du démocratisme des Eglises protestantes de type « évangélique » (et plus spécifiquement « baptiste », dans ce cas). Enfin, il faut garder à l'esprit que « le fondamentalisme protestant est un radicalisme religieux affirmant l'infaillibilité de la Bible et non un intégrisme affirmant l'infaillibilité de l'institution »[97]. Reportant la source de l'autorité sur un texte (sujet à des interprétations diverses), les convictions évangéliques teintées de fondamentalisme dont se réclamait Madeleine Blocher-Saillens induisaient ainsi une logique psychosociale toute différente de la soumission à une hiérarchie religieuse, puisque la soumission ne peut s'effectuer que sur la base d'un débat herméneutique, toujours susceptible, par essence, de retouches et de déplacements. De fait, y compris dans les franges évangéliques françaises proches du courant fondamentaliste, le débat herméneutique était possible, même si la position largement dominante refusait le pastorat féminin.

---

95 *Dixit* Jean Baubérot, article « BLOCHER-SAILLENS, Madeleine », *Encyclopédie du protestantisme, op. cit.*, p. 152.

96 J.-P. Willaime, « L'accès des femmes au pastorat... », *op. cit.*, p. 36.

97 J.-P. Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Paris, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 64.

Jusqu'au début du XXe siècle, on constate donc que le protestantisme de type « non-conformiste » (typologiquement proche de ce que l'on appelle, aujourd'hui, le protestantisme « évangélique ») a manifesté globalement une certaine avance, en terme d'expression féminine, sur le reste du christianisme (et notamment sur le protestantisme plus « institutionnel » ou « concordataire », dans le cas français). Ce rappel permet donc, pour le moins, de nuancer vigoureusement l'image d'un protestantisme évangélique « rétrograde » par nature en matière d'émancipation des femmes. A bien des égards, une telle représentation paraît relever de l'idée reçue. Pourtant, il faut bien convenir qu'au cours du XXe siècle, la part des femmes dans l'expression religieuse publique n'a que peu évolué au sein de ce protestantisme, tandis qu'elle a beaucoup progressé ailleurs. La figure de pionnière de Madeleine Blocher-Saillens, qui mériterait un travail spécifique[98], constituerait-elle l'arbre qui cache… le désert ? Les avancées précoces de la prise de parole féminine, chez les « évangéliques », ne doivent pas occulter le fait qu'aujourd'hui, les femmes qui veulent prêcher sont beaucoup mieux accueillies au sein des Eglises protestantes non classées comme « évangéliques » (au sens de Noll et Bebbington) comme, en France, l'Eglise Réformée. En 1996, rappelle Jean-Paul Willaime, les femmes forment « environ 15 % du corps pastoral » de France[99]… Mais moins de 1 % dans les Eglises protestantes évangéliques où, hormis de rares exceptions, on ne les accepte pas en chaire. On constate le même type de phénomène dans d'autres pays. Par ailleurs, en dépit d'une participation féminine globalement importante dans les assemblées (et d'une multiplication assez récente des étudiantes en théologie), sa part reste fortement minoritaire dans la production intellectuelle du courant évangélique : un survol de six titres « évangéliques » français pour l'ensemble de l'année 1998 aboutit aux statistiques suivantes : les deux mensuels baptistes dépouillés (*Construire Ensemble* et *Lien Fraternel*) révèlent respectivement 84 % et 77 % d'articles d'au moins une page écrits par des hommes (contre 21 % et 15 % d'articles au féminin, le restant étant écrit par des plumes « mixtes » – un homme et une femme –). Quant à *Servir en L'attendant*, organe des Communautés et Assemblées Evangéliques de France, 82 % des articles émanent cette année-là des hommes contre seulement 9 % des femmes (et 9 % « mixtes »). La proportion est un peu moins écrasante dans le cas de *Christ Seul*, mensuel des Eglises mennonites de France, mais on atteint néanmoins 74 % d'articles au masculin (contre 21 % d'articles au féminin). Le *ratio* est encore plus

98 Un ouvrage est en préparation à son sujet, aux éditions Labor et Fides.

99 Jean-Paul Willaime, *Protestantisme*, *op. cit.*, p. 153. Pour une étude plus détaillée, voir, du même auteur, « Les femmes pasteurs en France : socio-histoire d'une conquête », *in* Françoise Lautman (éd.), *Ni Eve ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1997.

équilibré dans le cas de *Pour la Vérité*, mensuel de l'Union des Eglises Evangéliques Libres, puisqu'environ 70 % des articles « seulement » *(sic)* sont signés par des hommes, contre 29 % par des femmes. Il faut cependant signaler, dans le cas de ce mensuel, que la totalité des éditoriaux de l'année ont été écrits par la même rédactrice (Mireille Boissonnat), ce qui contribue à « gonfler » la statistique féminine qui resterait, sinon, à un niveau encore plus bas. Enfin, le magazine « évangélique » inter-dénominationnel *Témoins*, ouvert à certains milieux catholiques (charismatiques), affiche finalement les statistiques les plus « équilibrées » : 53 % d'articles au masculin, 33 % d'articles au féminin, et 14 articles « mixtes ». Mais il faut préciser que ce magazine est largement fondé sur les « témoignages », plus traditionnellement ouverts aux femmes. Les articles de « fond », ici comme ailleurs, restent très majoritairement signés par des hommes[100]. Au total, on découvre que moins d'un article sur cinq est signé par une femme, alors qu'on compte aujourd'hui dans les instituts de formation évangélique de France presque autant d'étudiantes que d'étudiants. De telles statistiques (dont on pourrait certainement trouver des parallèles dans le reste de la presse protestante, dans la presse catholique et la presse profane) rappellent une réalité : dans le protestantisme évangélique du début du XXIe siècle, les femmes ne s'expriment pas publiquement à parité, loin de là. En quelques décennies, « l'avance » évangélique traditionnelle, depuis les antécédents de la Réforme radicale, en matière d'expression féminine se serait peu à peu estompée, voire transformée en « retard » (dans le domaine de la prédication), si l'on se base du moins sur l'évolution générale du rôle de la femme en société. Trois hypothèses explicatives peuvent être formulées pour rendre compte de cette mutation.

III. Pour conclure : le « non-conformisme » évangélique et les femmes : des enjeux spécifiques

Au début du XXIe siècle, les quatre « axes émancipateurs » spécifiques au protestantisme évangélique jouent-ils moins que par le passé ? L'égalitarisme du « sacerdoce universel » dans un cadre local et démocratique (congrégationaliste), l'universalisme libérateur d'un Evangile missionnaire associé au pragmatisme de l'évangélisation ont-ils perdu

---

100 Au total, cette étude a permis de survoler 43 articles d'au moins une page (en comptant l'éditorial) de *Servir en L'attendant*, 93 articles de *Christ Seul*, 83 articles de *Pour la Vérité*, 68 articles de *Construire Ensemble* (parcouru à partir de son numéro zéro de sa nouvelle formule, en mars 1998), 57 articles du *Lien Fraternel* et 43 articles de *Témoins*. Les statistiques fournies sont à prendre comme des ordres de grandeur.

de leur impact sur les femmes ? Trois hypothèses, qui constituent autant d'enjeux, invitent à des réponses nuancées.

Hypothèse 1 : du « non-conformisme » au « conformisme » ?

La première hypothèse serait de conclure, au travers de l'exemple de l'expression féminine, en une atténuation voire une disparition progressive de la tradition de « non-conformisme » social du protestantisme de type évangélique. Le trajet serait donc celui-ci : du « non-conformisme » précurseur à un « conformisme » réactionnaire. On se situe ici dans des problématiques plus générales, liées au rapport complexe entretenu entre un christianisme minoritaire et la société ambiante. Ce rapport n'est jamais à sens unique : il peut fort bien exprimer, à certaines époques, une forte « différence » des minoritaires tandis qu'à d'autres époques, ces minoritaires, par la suite de diverses circonstances (et notamment le fait qu'ils deviennent parfois *moins* minoritaires !) auront tendance à davantage de conformisme social. Ce processus a été très bien décrit, récemment et dans un autre contexte, par l'historienne américaine Christine Leigh Heyrman. Dans sa synthèse sur le sud des Etats-Unis, *Southern Cross*[101], elle a pu montrer comment le protestantisme évangélique, au départ « non-conformiste » et novateur sur le plan social, s'est peu à peu imprégné des valeurs conservatrices des planteurs du Sud, pour devenir finalement le « ciment » conservateur (conformiste) d'une société esclavagiste, machiste et inégalitaire.

On peut formuler l'hypothèse, au travers de l'influence de certaines franges du mouvement fondamentaliste, né au début du XXe siècle, d'une pression conformiste de cet ordre qui aurait agi, sur le protestantisme évangélique d'aujourd'hui, comme un frein à une certaine affirmation des femmes. Par souci de ne pas faire peur, de ne pas « innover pour innover », selon la formule du pasteur baptiste Robert Dubarry[102], on se serait retranché sur une *via media*, faite de « bon-sens » biblique et de conformisme rassurant. Sur la « croix » de l'émancipation féminine en protestantisme évangélique, c'est l'axe vertical des principes « universalisme-égalitarisme » qui se trouverait en quelque sorte privé de sa force subversive. Cet ordre d'explication, trop général pour être accepté d'un bloc, n'est pas sans une certaine pertinence, d'autant qu'il correspond à une logique sociale universelle, de l'ordre

---

101 Elisabeth Leigh Heyrman, *Southern Cross, The Beginnings of the Bible Belt*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1997.

102 Dans un courrier privé à M. Ondet du 24 juillet 1963, Robert Dubarry utilise cette expression pour freiner une évolution vers la prédication féminine qu'il approuve par ailleurs (mais à titre personnel et - à l'époque - confidentiel). Archives Dubarry communiquées par Jean Humbert.

de ce que Max Weber appellerait la « routinisation du charisme fondateur ». Après un premier élan révolutionnaire (du type de celui du Christ, très en avance sur son temps en matière de prise en compte des femmes), le « souffle » ralentit, se routinise, et la pression ambiante des conformismes reprend le dessus. Les femmes se trouvent alors réduites à un rôle en coulisse, à l'impact certes considérable, mais privé de reconnaissance et entravé dans ses effets. En dehors des dynamiques des « réveils », le protestantisme évangélique n'est pas à l'abri de ce type d'évolution « conformiste ». A en juger à la difficulté des femmes à prêcher dans le protestantisme évangélique d'aujourd'hui, faut-il en conclure, à la nécessité d'un nouveau « réveil » à l'horizon 2000 ? Là n'est pas le rôle de l'historien, même si la question effleure sans doute nombre de femmes… et d'hommes.

Hypothèse 2 :
Un « non-conformisme novateur » qui se maintient, mais sous des formes différentes

Une seconde hypothèse explicative consiste, au contraire, à valoriser le maintien d'une forte dynamique anticonformiste au sein du protestantisme évangélique en matière d'expression féminine. Le « non-conformisme » précurseur des protestants radicaux du XVIe siècle se serait perpétué, au nom d'une même exigence évangélique fondée sur la Bible, mais sous des formes différentes. En d'autres termes, le respect plénier des Ecritures Saintes dont se réclament les « évangéliques » aurait conduit, au XVIe-XVIIe siecle, a « corriger » le machisme inégalitaire ambiant en favorisant, de maniere très audacieuse pour l'époque, la parole des femmes. Au XXe siecle, ce même respect aurait au contraire à « tempérer » un possible exces inverse d'une valorisation trop individualiste et catégorielle de l'expression féminine. Compte tenu du contexte différent, un même « non-conformisme » évangélique, fondé sur la Bible, aurait produit deux effets opposés a quelques siècles d'intervalle. « Moteur » de l'expression féminine a une époque ou celle-ci était fort peu encouragée, le protestantisme évangélique s'avérerait aujourd'hui « modérateur » d'une expression encouragée a hue et a dia, sans discernement, par les trompettes d'une modernité jugée trop féministe, individualiste et oublieuse des vérités éternelles de la Bible.

Cette hypothèse n'est pas sans poids. Le « coût social » de la prudence protestante évangélique en matière de prédication féminine est considérable. La pression médiatique est sensible et continue en direction de l'accès des femmes aux différents sacerdoces. Quant aux coups d'œil volontiers goguenards et condescendants de certains de leurs freres protestants (qui oublient la posture longtemps « retardataire » de leurs Eglises en matière d'expression féminine), ils s'averent lourds de

reproche. Les évangéliques, pour répondre à ces derniers[103], paraissent parfois se laisser intimider, oubliant quelque peu de mentionner les multiples dimensions émancipatrices concrètes que peuvent comporter leurs Eglises (indépendamment de la question difficile du pastorat féminin). Ils négligent aussi (est-ce par charité fraternelle ?) de suggérer à leurs interlocuteurs dits « progressistes » que derrière l'instauration (récente) du pastorat féminin dans leurs Eglises (luthériennes et réformées), se cache peut-être *aussi* autre chose que de nobles motifs émancipateurs… Les rudes réalités du manque de vocations masculines par exemple ! Ils omettent aussi de suggérer que ces Eglises « progressistes », en revendiquant aujourd'hui l'accès sans restrictions des femmes au pastorat, « surfent » peut-être sur un certain air du temps féministe (en tout cas en Occident), tout comme elles surfaient déjà sur l'air du temps (plus machiste) du XVIe au XIXe siècle… en refusant aux mêmes femmes toute possibilité de prédication. Ces protestants *mainline*, historiquement en lien étroit avec les autorités politiques (luthéranisme et calvinisme ont souvent généré, en Europe, des Eglises d'Etat) seraient donc passés d'un certain « conformisme » social (machiste au XVIe-XIXe siècle) à un autre « conformisme » (féministe, à la fin du XXe siècle).

Face aux pressions de tous bords, les tentations « conformistes » ne manquent pas d'interpeller les « évangéliques ». S'ils résistent globalement à cet « air du temps », insistant sur la difficulté d'interpréter les textes bibliques en faveur d'un pastorat féminin calqué sur celui des hommes, n'est-ce pas qu'il existe, dans leur logique sociale, une certaine attitude « non-conformiste », fondée en l'occurrence sur le biblicisme traditionnel qui les caractérise et sur une résistance traditionnelle aux valeurs ambiantes ? Qu'un Alfred Kuen ou un Henri Blocher maintiennent à la fin du XXe siècle, malgré de fortes pressions extérieures, une exégèse « évangélique » des écrits bibliques qui leur accorde valeur d'autorité normative par eux-mêmes, témoigne de ce biblicisme persistant, sans lequel l'identité protestante évangélique se dilue, disparaît. Cette exégèse n'évite pas les interrogations, les hypothèses, les voies ouvertes. « Equilibre difficile entre l'autoritarisme et l'égalitarisme, entre l'immobilisme des uns et l'impatience des autres ! »[104], s'exclame Alfred Kuen. L'ouvrage de synthèse de ce dernier sur la question des femmes dans l'Eglise témoigne de cet irénisme prudent et rigoureux. La prédication féminine n'y est nullement condamnée, même si des questions se posent sur ses modalités et sur les conditions d'un pastorat féminin à part entière.

---

103 Voir par exemple le débat sur le thème « Homme et Femme » entre Emile Nicole, doyen de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine et le pasteur réformé François Clavairoly lors d'un des ateliers organisés par le rassemblement du Palais des Congrès à l'occasion du quatrième centenaire de l'Edit de Nantes, le 28 février 1998.

104 Alfred Kuen, *La femme dans l'Eglise*, *op. cit.*, p. 266.

Nuancée, cette réflexion demeure focalisée sur l'intellection des textes bibliques dans leur densité et leur autorité propre, selon l'analogie de la foi (expliquer un texte biblique par rapport à l'ensemble de l'Ecriture) et en évitant de tout réduire au contexte, ni d'incriminer le « machisme » supposé de tel ou tel auteur biblique. Une telle posture est difficilement compréhensible dans les logiques d'une société médiatisée prompte à stigmatiser ceux qui n'emboîtent pas le pas aux évolutions sociales générales. On peut éventuellement la taxer de « réactionnaire », d'« irréaliste », mais elle ne manque peut-être pas d'un certain aplomb anticonformiste. On peut y voir une manifestation pérenne d'une posture « évangélique » précoce. Hier villipendés pour trop de « féminisme », aujourd'hui critiqués pour manque du même « féminisme », les évangéliques paieraient ainsi le prix du maintien de leur axe anticonformiste, qui aurait résisté aux évolutions sociales ambiantes au nom de la fidélité hier, aujourd'hui et demain à l'autorité de la Bible.

Cet anticonformisme pourrait cependant rester interprétable en tant que « précurseur » (ou novateur), même s'il apparaît légèrement en « retard » sur les évolutions de la société globale en matière d'accès à la parole publique des femmes. En effet, le champ de l'émancipation féminine ne se limite pas à la prédication et au pastorat. Tout en restant prudents sur ce terrain pour des raisons bibliques[105], il est des protestants évangéliques sensibles aux questions d'une participation féminine plus tangible à l'enseignement et à la réflexion dans l'Eglise, à un meilleur partage des tâches dans le foyer entre l'homme et la femme, à une image plus respectueuse de la femme dans les médias ou la publicité (où elle est parfois réduite à un pur objet sexuel), et d'une autorité gérée différemment dans l'Eglise, suivant ces observations du sociologue Jacques Maître : « Beaucoup souhaitent un autre mode de relation que celui de l'autorité. Avec une place plus importante accordée à l'intuitif, à l'émotionnel, au partage, à l'oblativité, à la tendresse. N'oublions pas que nous sommes nés, prématurés, d'une femme. Ce n'est pas sans conséquences »[106]... Plusieurs auteurs de ligne clairement « évangélique »

---

105 Ce qui n'empêche pas plusieurs théologiens ou leaders évangéliques de premier plan de défendre le droit des femmes à prêcher : c'est en particulier le cas de Billy Graham. Lorsque David Frost lui demanda s'il approuvait la prédication féminine, il répondit : « Yes. Women preach all over the world as foreign missionaries, and it doesn't offend - it doesn't bother me at all from my study of the Scriptures, and there were many women preachers in the Bible ». Cf. David Frost, *Billy Graham, Personal Thoughts of a Public Man*, Chariot Victor Publishing, Colorado Springs, 1997, p. 75.

106 Jacques Maître, « Notre mère qui êtes aux cieux », entretien à *Télérama & L'Actualité Religieuse*, n° spécial : « Le XXIe siècle sera-t-il religieux ? »..., Hors Série 1998, p. 42. Jacques Maître est l'auteur d'une synthèse récente intitulée *Mystique et féminité. Essai d'une psychanalyse socio-historique*, Paris, Cerf, 1997.

défendent cette conception élargie de l'émancipation féminine, comme combat au cœur de l'Evangile. Robert Dubarry, en privé et sur le tard, observait déjà, en 1963, « la condition scandaleusement injuste imposée partout à la femme », qu'il considère comme la plus grande iniquité de toute l'histoire humaine[107]. Ann Brown, Larry Crabb, Kathy Kay[108] et quelques autres s'avancent, aujourd'hui, pour mettre l'accent sur la force subversive et libératrice dont l'Evangile, à leurs yeux, est porteur. Pour toutes les femmes négligées, dominées, bafouées parfois, il est des protestants évangéliques pour dire « non » et mettre en œuvre un réflexe anticonformiste et émancipateur. Cela vaut, bien sûr aussi, dans le cadre de l'Eglise, suivant en cela le geste prophétique du Christ, qui invita Marthe, non pas à scruter de plus belle ses fourneaux, mais à participer pleinement à la réception de l'Evangile. Indépendamment des pasteurs-femmes, dont la légitimité est matière à un débat herméneutique*, peut-on parler d'une véritable émancipation féminine tant que les femmes de l'assemblée ne pourront pas exercer à part entière leur droit d'expression et de participation ? Tant que beaucoup de maris protestants continueront à demander à leurs épouses une prise en charge quasi totale des tâches domestiques ? Tant qu'aux journées fraternelles, on dira en chaire, sourire en coin : « Nous comptons sur nos sœurs pour préparer quelques tartes aux pommes et bons gâteaux ! » (comme si les hommes ne pouvaient pas aussi s'y essayer ?). Tant que 95 % des adultes qui assurent les garderies d'Eglise, le dimanche, restent des femmes (alors que ce sont déjà elles, en semaine, qui s'occupent souvent des enfants) ? En défendant une conception élargie de l'émancipation féminine, les protestants évangéliques peuvent être compris comme des « non-conformistes » toujours novateurs. Mais il est une dernière hypothèse interprétative qui vient nuancer – et compléter – l'analyse.

Hypothèse 3 : d'un « non-conformisme » précurseur à un « non-conformisme » conservateur ?

Les mutations qui ont affecté la condition féminine ont connu une évolution presque sans précédent au cours du XXᵉ siècle occidental. L'essor d'une civilisation démocratique, le déclin du droit romain patriarcal, l'accès à la contraception libre, la légalisation progressive, partout en Europe et en Amérique, du divorce… Les changements ont été prodigieux, et source d'une certaine anxiété pour les dépositaires d'un

---

107 Robert Dubarry, *lettre à M. Ondet, ibid.*

108 Voir (entre autres) Ann Brown, « *Mesdames, acceptez nos excuses* »… (déjà citée), Kathy Kay (éd.), *Men, Women and God*, Marshall Pickering, 1987, Larry Crabb, *Men and Women : Enjoying the Difference*, Zondervan, 1991.

« sens » immémorial, à commencer par les chrétiens. Du coup, les positions de repli conservateur n'ont pas manqué, parmi les catholiques, les orthodoxes comme les protestants, par peur de se laisser emporter dans une déferlante d'innovations où le pire côtoie le meilleur. Parmi les protestants, les « évangéliques » ne sont pas à l'abri d'une position de retrait, défendue comme courageuse (l'image du combat contre le courant dominant, etc.), mais à l'allure bien « conservatrice ». Reproduire à l'identique comme par le passé, éviter l'innovation, synonyme de contamination néfaste, de « libéralisme » inacceptable. En matière de prédication féminine, ce type de position revient à dresser une barrière préventive, au nom d'une certaine exégèse (argument explicite) mais aussi d'une forme de repli conservateur de principe (argument rarement exposé comme tel, mais qui joue). Cette option s'accompagne aussi, dans bien des cas, d'un discours éminemment traditionnel en matière familiale, professionnelle, etc. : aux femmes les tâches du foyer (dans cet « Evangile », Jésus approuverait-il Marthe et ses soucis ménagers ?), les tartes aux pommes des journées fraternelles, aux hommes l'espace public, la réflexion distanciée.

La « conservation », en soi, constitue certes une tâche des différentes Eglises, notamment celles qui valorisent beaucoup l'idée de la fidélité (que les évangéliques situent par rapport à l'Ecriture seule, tandis que les catholiques la recadrent aussi dans la perspective de la Tradition). Mais le conservatisme va plus loin. Il pose le maintien des positions comme principe directeur, oubliant que toute idéologie, toute croyance, toute foi revêt *aussi* une dimension prophétique, innovante, réformatrice. Il se revêt du confort ambigu du mimétisme (reproduire comme « avant »), confort parfois bien proche d'une forme de paresse intellectuelle. C'est contre cette dernière que butent un certain nombre de réflexions de l'ouvrage d'Alfred Kuen sur le ministère féminin. « Heureux le chrétien qui ne lit qu'un seul commentaire, car il a toutes les réponses et son esprit demeure tranquille », s'exclame par exemple Matthias Radloff, cité par Alfred Kuen[109]. Satisfaction trompeuse sans doute que celle du conservateur sûr, par principe, que le maintien du *statu-quo* ante s'impose, mais sentiment sans doute partagé, dans différents milieux évangéliques.

* * *

Non-conformisme toujours subversif, non-conformisme de plus en plus conservateur, ou non-conformisme tirant vers le conformisme ? On laissera au lecteur le soin de choisir parmi les trois hypothèses interprétatives qui expliqueraient l'attitude ambivalente des protestants évangéliques face à la parole publique des femmes. On se risquera

---

109 Matthias Radloff *in* Alfred Kuen, *op. cit.*, p. 14.

cependant à suggérer que ces trois hypothèses ont chacune du poids, et qu'elles se complètent sans doute davantage qu'elles ne s'excluent. Elles posent question aux Eglises en les confrontant à leur héritage et à ses tensions présentes. Longtemps « en avance » sur les autres Eglises et sur la société globale en matière d'accès à la parole publique des femmes (de la « Réforme radicale » aux « réveils »), les protestants évangéliques apparaissent aujourd'hui en retrait sur le terrain de la prédication féminine. Mais au-delà de ce sujet sensible (connexe à la question très médiatique du pastorat), de multiples terrains, où se joue la participation féminine dans l'Eglise, constituent des enjeux de premier plan dans bien des assemblées, oscillant entre réflexes conservateurs et redistributions des rôles.

Dans ce débat, les spécificités (relatives) des « évangéliques » (les axes émancipateurs de l'égalitarisme-universalisme et du congrégationalisme-pragmatisme) ne jouent pas de manière univoque. Il en est de même de la notion de « soumission », *a priori* si opposée à l'idée de « libération des femmes », comme l'a montré l'ethnologue R. Marie Griffith (dont l'arrière-plan personnel n'a rien à voir avec la sphère « évangélique »). A partir d'une étude sur un groupe de prière de femmes évangéliques, elle montre que le fait d'accepter la « soumission » peut *aussi* s'avérer libérateur : « Convaincues que le pouvoir provient de la vulnérabilité – ou, paradoxalement, que la vulnérabilité se recrée elle-même comme pouvoir –, ces femmes revendiquent leur capacité à renouveler toute création »[110]. A l'intérieur même d'une logique acceptée de la soumission, un pouvoir libérateur ? Derrière ces conclusions « scientifiques » de la jeune ethnologue américaine (à manier avec prudence), le lecteur peut estimer que l'on n'est pas si loin de l'Evangile, et de cette parole du Christ : « Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur »... (Mt 20,26). Une logique du service mutuel que les hommes, tout autant que les femmes, n'ont pas fini d'ausculter. Cette humanité divisée, marquée par le sexisme, mais invitée, au seuil du christianisme des années 2000, à croire que l'« Evangile est une bonne nouvelle pour les femmes »[111]. ■

---

110 « Believing that power issues from vulnerability - or, paradoxically, that vulnerability recreates itself as power - these women avow their capacity to remake all creation ». R. Marie Griffith, *God's Daughters, Evangelical Women and the Power of Submission*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997, p. 199-200.

111 Ann Brown, *« Mesdames, acceptez nos excuses »*..., *op. cit.*, p. 140.

Ḥokhma 74/2000, pp. 61-79

DU LIEU DE PASSAGE AU LIEU DE SÉJOUR

par Micaël RAZZANO,
pasteur,
Rosny-sous-Bois,
France

LES CATÉGORIES SPATIO-TEMPORELLES DANS LE RÉCIT DE LA SAMARITAINE

APPROCHE NARRATIVE

Au chapitre 4 de l'évangile selon Jean, Jésus a l'intention de se rendre en Galilée. Pourtant ce qui ne devait être qu'un passage de la Judée vers la Galilée se transforme en une étape de deux jours au cours de laquelle des Samaritains confessent Jésus comme le Sauveur du monde. Comment un lieu de passage est-il devenu un lieu de séjour ?

Si Jésus, personnage central du récit, est présenté comme étant de passage d'un point à un autre, le lieu où se déroule la scène est fixe : le puits de Jacob. Jésus ne bouge pas de là[1] contrairement aux autres protagonistes qui vont et viennent du puits à la ville sans toujours se rencontrer. Ce chassé-croisé porte un éclairage d'autant plus fort sur le lieu où Jésus demeure. Si le puits de Jacob sert de point d'ancrage géographique au récit, il en donne aussi son épaisseur historique. Témoin du passé, il situe le dialogue de Jésus avec ses interlocuteurs dans la tradition patriarcale (v. 5 et 12). Témoin du présent avec ses contraintes, il rappelle les nécessités incontournables du quotidien (la soif : v. 7 ; la faim : v. 31). Là encore, il semble que ces dimensions temporelles coexistent sans toujours se rencontrer donnant lieu parfois à des malentendus qui à leur tour font évoluer l'intrigue (v. 15).

Partant de ces remarques, nous étudierons comment les catégories spatio-temporelles font progresser le récit. Permettent-elles d'éclairer le processus qui prend place entre la proposition de départ d'une simple traversée de la Samarie et la situation finale d'un séjour de deux jours en Samarie ? Pour répondre à cette question, nous utiliserons la méthode

[1] Si ce n'est, on le suppose à la fin du récit (v. 41-42).

narrative[2]. Nous partirons d'une approche linéaire qui suivra les étapes du récit. Puis sous forme de synthèse, nous tenterons une relecture d'ensemble afin de dégager quelques perspectives théologiques.

L'épisode narratif

Avant de nous plonger plus avant dans l'exégèse du récit, il convient de délimiter les pourtours de l'épisode narratif. Les versets 4 à 42 se déroulent dans un même lieu en Samarie. Cette unité géographique délimite clairement le corps du récit. Les versets 1 à 3 quant à eux introduisent l'action et apportent un éclairage indispensable à la compréhension de l'ensemble. Ils précisent l'intention première de Jésus de se rendre en Galilée (v. 3), tout en présentant la figure des disciples qui se retrouve tout au long du récit (v. 8 et 27 et 31-38)[3]. On peut dire que ces trois premiers versets jouent un rôle charnière[4] : ils apportent la conclusion de ce qui précède[5] et introduisent certains éléments nouveaux nécessaires à la compréhension de ce qui suit.

Cette introduction charnière attire l'attention du lecteur sur la séquence narrative plus large qui englobe notre récit. De ce point de vue, tout découpage opère une coupure artificielle dans un récit plus long. Mais les versets 1 à 42 forment bien à un épisode narratif marqué

---

2 Telle qu'elle nous est présentée par Daniel Marguerat et Yvon Bourquin dans leur livre : *Pour lire les récits bibliques*, Labor et Fides – Novalis, Paris-Genève-Montréal, 1998.

3 Elian Cuvillier, « La figure des disciples en Jean 4 », *NTS*, vol. 42, 1996, p. 248.

4 Pour Birger Olsson, ce sont les versets 1 à 4 qui font office de transition (Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel, A text Linguistic Analysis of John 2 : 1-11 and 4 : 1-42*. CWS Gleerup Lund Sweden, Uppsala, 1974, p. 138). Elian Cuvillier voit dans les versets 1 et 2 les informations qui structurent le récit, à savoir une réflexion sur la mission de Jésus et une autre sur le rôle des disciples dans cette tâche missionnaire *(op. cit.*, p. 249). Le verset 2 est considéré par beaucoup d'exégètes comme une glose (cf. Bultman). Seulement, comme le remarque Thomas L. Brodie, il s'agirait d'un procédé d'édition assez inédit car au lieu d'être en harmonie avec le contexte, ici le texte le contredit (Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John, a Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, p. 220). On peut aussi se demander avec Ernst Haenchen pourquoi le rédacteur n'a pas fait la rectification plus tôt (3,22 – Ernst Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, Fortress Press, Philadelphie, 1984, p. 218). Thomas L. Brodie propose de voir ici une contradiction apparente dont le but est d'alerter le lecteur sur le changement de rôle de Jésus qui n'est plus l'homme à tout faire (cf. chap. 1-3, *ibid.*).

5 Ainsi Jean-Baptiste dont il vient d'être question en 3,25-36 est mentionné au verset 1. La pratique du baptême, déjà abordée à plusieurs reprises (1,24ss ; 2,22ss) est à nouveau présente au verset 2 mais en référence directe cette fois avec les disciples de Jésus.

par une situation initiale (Jésus quittant la Judée pour se rendre en Galilée) différente de la situation finale (évangélisation des Samaritains). Entre les deux, une progression en trois tableaux se dégage assez nettement à partir des mouvements de va-et-vient des personnages du puits à la ville : le dialogue de Jésus avec la Samaritaine (v. 7-26), le dialogue des disciples avec Jésus (v. 31-38) et l'entretien de Jésus avec les Samaritains (v. 39-42). Michel Gourgues remarque que cette succession de trois tableaux est de plus en plus ramassée[6]. Elle donne ainsi le sentiment que les événements se précipitent à partir du moment où Jésus s'est révélé comme le Messie (4,26). Cette impression se renforce aux versets 27 à 30 par une transition qui superpose les trois scènes : pendant que Jésus dialogue avec les disciples, l'action se poursuit en arrière plan entre la Samaritaine et ses compatriotes.

Le puits de Jacob

C'est le verset 3 qui livre l'intention explicite de Jésus de se rendre en Galilée. Seulement à peine cette intention est-elle exprimée, qu'une autre région est présentée comme un passage obligé : la Samarie (v. 4)[7]. Comment comprendre « il fallait » au verset 4 ? s'agit-il d'une contrainte géographique ou faut-il y voir une nécessité d'ordre théologique comme l'usage johannique de ce terme semble le suggérer ailleurs dans l'évangile[8] et dans le récit lui-même (v. 20 et 24) ? La connotation théologique est d'autant plus probable ici que la nécessité géographique n'est que relative[9]. En effet, venant de Judée, on pouvait suivre la vallée du Jourdain, même si le chemin le plus direct semble être celui de la Samarie. Il n'en reste pas moins que la manière dont est présenté le passage en Samarie apparaît d'abord pour le lecteur comme une contrainte géographique. A ce stade du récit, cette ambiguïté est sans doute à conserver car elle laisse la porte ouverte à différentes interprétations et attire l'attention du lecteur sur l'importance des données spatiales comme étant une des clés pour la compréhension du récit[10].

---

6 Michel Gourgues, *Pour que vous croyiez... Pistes d'exploration de l'Evangile de Jean*, Initiations, Cerf, Paris, 1982, p. 139.

7 Selon Eugène Botha, la mention de la Samarie dès l'introduction a pour effet d'attirer l'attention des lecteurs en raison des rapports tendus qui existaient entre Juifs et Samaritains (Eugène Botha, *Jesus and the Samaritan Woman. A Speach Act Reading of John 4 : 1-42*, E.J. Brill, Leiden, p. 104).

8 Cf. 3,7 ; 9,4 ; 10,16 ; 12,34 ; 20,9.

9 Cf. Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean*, Tome I, Seuil, Paris 1988, p. 340 et Leon Morris, *The Gospel according to John*, Marshall, Morgan et Scott, Londres, 1972, p. 255.

10 Cf. Eugène Botha : « La signification exacte du 'il faut' est aussi laissée ouverte pour de futures interprétations » (*op. cit.*, p. 105).

Ce « nomadisme » qui semble donner le ton du récit au verset 4[11] est immédiatement contredit par un « sédentarisme » qui, dès les versets 5 et 6, présente le lieu unique autour duquel va se dérouler la quasi totalité de la scène : le puits de Jacob. Si Jésus est de passage dans la région de Samarie, il reste comme « cloué » à un endroit hautement symbolique : le puits de Jacob. Ce lieu fixe crée à son tour du mouvement, puisque c'est à partir de lui que les personnages vont et viennent (les disciples, la Samaritaine, les Samaritains). Ainsi, une tension s'instaure entre nomadisme et sédentarisme qui traverse tout le récit, lui donnant son dynamisme.

Le puits de Jacob est évocateur à plus d'un titre. Selon Annie Jaubert, « ce puits est ici le support d'un symbolisme complexe »[12]. Toute une littérature mythique sur le puits circulait dans la période néo-testamentaire et toujours selon le même auteur « rien n'était plus connu que cette légende du puits »[13]. Si le pays, la Samarie, est un territoire hostile aux Juifs, le lieu où se déroule l'action, le puits de Jacob, renvoie à une tradition commune et donne au récit une épaisseur historique. Notons d'ailleurs qu'avant même de mentionner l'existence du puits (v. 6), le narrateur prend soin d'évoquer la tradition patriarcale (v. 5). A ce stade du récit, cette analepse* externe[14] prépare le lecteur au rôle que la tradition patriarcale jouera dans la suite du récit.

Les versets 5 à 6 opèrent un glissement des données spatiales vers les données temporelles. C'est d'abord l'évocation du puits de Jacob qui signale ce passage. Le puits devient « source » d'histoire, de tradition et c'est à ce riche passé que va se nourrir le dialogue qui suit (v. 12). Deuxième indice du glissement vers les préoccupations tem-

---

[11] Pour Adrien Lenglet, le v. 4 « affecte immédiatement la suite, [il] 'donne le ton' en la marquant d'abord comme un passage, une traversée », Adrien Lenglet, « Jésus de passage parmi les Samaritains », *Biblica*, vol. 66, 1985, p. 493.

[12] Annie Jaubert, *Approche de l'Evangile de Jean*, Seuil, Paris, 1976, p. 58.

[13] Légende selon laquelle les eaux auraient débordé du puits et jailli devant le patriarche Jacob dans le site de Haran (cf. Annie Jaubert, *ibid.*). Toujours selon le même auteur : « Pour tout auditeur ou lecteur averti, l'eau vive léguée par Jacob à sa postérité, c'étaient les flots débordants de la tradition juive, l'eau que distribuaient les scribes et les docteurs de la loi » (cf. Annie Jaubert, « La symbolique du puits de Jacob », *L'homme devant Dieu*, Mélanges, Henri De Lubac, Aubier, Paris, 1963, p. 72). Dans ce cas le puits symboliserait la loi (cf. Nombres 21,16-18). Selon Charles-Harold Dodd, l'auteur du quatrième évangile aurait repris ce symbole mais pour déprécier les ordonnances du judaïsme qui n'accèdent pas à la vie éternelle (C.H. Dodd, The *Interpretation of the Four Gospel*, Cambridge, University Press, 1995, p. 312).

[14] *Analepse* : retour en arrière évoquant après coup un événement antérieur du point de vue de l'histoire racontée. L'analepse peut être interne, externe ou mixte (cf. Daniel Marguerat et Yvon Bourquin, *op. cit.*, p. 122).

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 84ss.

porelles, la précision sur le moment où Jésus vient se reposer sur la margelle du puits : « C'était environ la sixième heure » (v. 6). Cette heure au beau milieu du jour marque la différence avec l'heure nocturne à laquelle Nicodème vient voir Jésus au chapitre précédent (3,2). On peut cependant s'interroger sur la portée de cette expression (« c'était environ la sixième heure ») reprise mot pour mot au moment de la passion (19,4)[15]. Dans les deux récits Jésus a soif (19,28) et souffre (fatigue 4,6 et souffrances 19,1-2). Si le parallélisme ne s'impose pas, il est cependant troublant, d'autant qu'il serait conforme à la pratique de superposition des significations dont use le quatrième évangile[16].

Au moment où la femme samaritaine arrive pour puiser de l'eau, le décor est planté et la problématique du rapport à la tradition posée. L'abondance de détails concernant les circonstances, les lieux et les temps, tranche avec les indications laconiques du précédent dialogue entre Jésus et Nicodème (cf. 3,1-2) et interpelle sur la place centrale qu'occuperont les catégories spatio-temporelles tout au long du récit.

Rôles renversés

Le dialogue avec la Samaritaine est la partie principale du récit. Certains le considèrent comme une séquence en soi[17] mais il semble difficile de le détacher des versets 27 à 42 au cours desquels la Samaritaine, mentionnée à deux reprises (v. 39 et 42), poursuit son action en allant chercher ses compatriotes à la ville. Au verset 16, la demande abrupte de Jésus à la femme d'aller chercher son mari marque clairement un changement dans la conversation. Sans doute faut-il considérer les versets 16 à 18 comme une transition au cours de laquelle Jésus, par la révélation de son omniscience, change le cours de la discussion.

Avec la venue de la Samaritaine, on entre dans le temps présent et bientôt transitif du récit. A l'instant où la femme entre en scène, le puits évoque les contraintes du quotidien liées à l'obligation de boire pour vivre[18]. La première demande de Jésus va dans ce sens : « Donne-moi à boire » (v. 7). Cette entrée en matière est pour le moins inattendue.

---

[15] Surtout si on considère que ce n'est pas l'heure habituelle pour venir puiser de l'eau. Cf. R.H. Lightfoot, *Saint John Gospel*, Clarendon Press, Oxford, 1956, p. 120 et Thomas L. Brodie, *op. cit.*, p. 221.

[16] Xavier Léon-Dufour ajoute que « l'hostilité des pharisiens (4,1) et la précision de deux jours que Jésus passe auprès des Samaritains (4,40) annonçant le troisième jour traditionnel, pourraient toutefois appuyer l'hypothèse » (*op. cit.*, p. 349).

[17] C'est le cas de François Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean, Beauchesne*, Paris, 1977, p. 26ss.

[18] Cet aspect contraignant est évoqué au verset 15 dans les derniers propos de la femme : « Que je n'aie plus à venir puiser ici ».

Elle fait fi des coutumes en vigueur à l'époque qui n'autorisaient pas à un homme de converser publiquement avec une femme en l'absence de son mari[19], à plus forte raison quand celle-ci était une Samaritaine et l'homme un Juif.

En entamant la discussion par cette demande « donne-moi à boire » (v. 7), Jésus se fait l'obligé de la Samaritaine. Il favorise ainsi la discussion rendue difficile par les coutumes sociales de l'époque. Mais à la fin de ce premier dialogue, les rôles sont renversés. C'est la femme qui devient l'obligé de Jésus en formulant à peu près la même demande : « Donne-moi cette eau » (v. 15). Voyons à présent comment les catégories spatio-temporelles font progresser le dialogue dans ce sens.

La première demande de Jésus concerne l'eau naturelle du puits donnée autrefois par Jacob, mais dès sa deuxième intervention (v. 10), l'eau n'a plus la même valeur. Jésus parle de l'eau de la vie[20]. Cependant pour la femme samaritaine, elle demeure l'eau naturelle, même si comme le suggère Raymond Brown, elle pense à de l'eau courante bien meilleure que l'eau stagnante de la citerne[21]. Nous sommes en présence d'un malentendu typiquement johannique. La situation initiale simple d'un homme qui demande à boire se complexifie à deux niveaux. D'une part parce que le demandeur se pose aussitôt en pourvoyeur dans le même domaine (celui de l'eau). D'autre part, parce qu'un malentendu est en train de naître chez la femme sur la nature de cette eau vive que propose Jésus.

Ce malentendu fait progresser l'intrigue. Il conduit la Samaritaine à s'interroger sur l'identité de son interlocuteur à partir de la tradition patriarcale commune à tous deux[22]. Avec une pointe d'ironie[23], la question : « Es-tu plus grand que notre père Jacob » (v. 12) constitue sans doute le pivot de ce premier dialogue. En la posant, la femme quitte le

---

19 Michel Gourgues fait remarquer que « selon les mœurs palestiniennes de l'époque, un homme ne pouvait avoir de conversation prolongée avec une femme si celle-ci n'était accompagnée de son mari », *op. cit.*, p. 149.

20 « Il est clair que l'eau dont parle Jésus, possède, elle, une valeur symbolique et désigne une réalité d'ordre spirituelle » (Michel Gourgues, *op. cit.*, p. 145). Selon Ernst Haenchen, Philo appelle Dieu « source de vie » ce qui signifie la loi et Dieu qui enseigne les vertus de la loi *(op. cit.*, p. 220).

21 Cf. Raymond Brown, *The Gospel according to John*, The Anchor Bible, Doubleday et Compagny, Inc., Garden City, New York, 1966, p. 170.

22 François Vouga remarque que le malentendu au sujet de l'eau aura pour résultat de modifier considérablement l'attitude de la femme entre les versets 11 et 15 (*op. cit.*, p. 29).

23 Thomas L. Brodie rapproche cette parole de la Samaritaine du propos de Nicodème qui se demande comment un vieil homme peut entrer à nouveau dans le sein de mère et naître (*op. cit.*, p. 222). Ici, l'ironie vient de ce que la femme dit la vérité sans le savoir (cf. Raymond Brown, *op. cit.*, p. 170).

présent pour se porter vers le passé[24]. A ce moment la situation initiale est en train de basculer et le puits de Jacob sert de médiation à ce changement. Dans ce processus d'interrogation et de remise en question, le puits qui au début du dialogue incarnait les contraintes du quotidien devient source d'une tradition commune aux deux protagonistes que tout semblait jusque-là opposer. C'est par ce détour indispensable à la tradition des ancêtres, que la femme progresse dans la découverte de cet homme décidément intriguant.

Si Jésus laisse la femme poser la question de la tradition patriarcale, lui ne la reprend pas. Il recourt plutôt à un usage massif du futur (v. 13)[25] qui oblige la femme à détourner son regard du passé pour le porter vers un futur qui dépend de lui. Au verset 14, la phrase, toujours au futur, traduit le changement que l'eau opère dans la vie de celui qui la reçoit. Sans mentionner directement le puits de Jacob et donc la tradition patriarcale si chère à la Samaritaine, Jésus y fait cependant allusion : le mot « source », déjà utilisé au verset 6 au sujet du puits, est repris au verset 14 pour désigner l'eau vive. Ce que Jésus propose se situe donc dans la continuité de la tradition patriarcale[26]. Mais dans le même temps, Jésus insiste sur le caractère radicalement nouveau de ce qu'il apporte. C'est toujours de l'eau, c'est autour du même puits, mais l'eau vive qu'il propose a de bien plus grandes vertus[27]. Comme le souligne Xavier Léon-Dufour : « Jésus est plus grand que le patriarche ; davantage, son don implique qu'est venu le temps de l'accomplissement ultime »[28]. Sans percevoir toute la portée de ce que Jésus propose, la femme saisit la valeur inaltérable du don de Jésus[29] comme le laisse sous-entendre

---

24 Cet exemple d'analepse externe dans la continuité de la première (v. 5) renvoie sans doute à la légende déjà mentionnée où Jacob à Haran avait vu les eaux débordantes jaillir devant lui (cf. Michel Gourgues, *op. cit.*, p. 144).

25 C'est la première fois que ce temps apparaît dans le récit et de manière abondante (six fois en deux versets).

26 Concernant le changement de terme en grec pour désigner le puits de Jacob (cf. v. 6 et 11), Raymond Brown relève qu'ici Jésus est la fontaine alors que le puits de Jacob devient une citerne (*op. cit.*, p. 170).

27 François Vouga relève trois caractéristiques de l'eau que Jésus propose : celui qui en boit n'aura jamais soif, elle deviendra en lui une source (caractère inépuisable du don) et enfin ce don apporte à chaque instant la vie (*op. cit.*, p. 29). Selon Michel Gourgues cette eau renvoie à un futur immédiat en la personne de Jésus et à un futur plus lointain dans le don de l'Esprit-Saint (*op. cit.*, p. 147-49). C'est aussi l'avis de Xavier Léon-Dufour (*op. cit.*, p. 359).

28 Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 357.

29 Comme le remarque François Genuyt, « dans son imaginaire, la Samaritaine a remplacé cette eau symbolique par une eau surabondante et magique mais équivalente à l'eau du puits de Jacob » (François Genuyt, « Evangile de Jean : l'entretien avec la Samaritaine. 4,1-42. Analyse sémiotique », *Sémiotique et Bible*, 1984, vol. 4, p. 20). C'est ainsi qu'un malentendu persiste au sujet de l'eau.

sa demande « donne-moi de cette eau » (v. 15)[30]. A l'issue de ce premier dialogue, la femme samaritaine est ouverte pour aller plus loin. Elle le manifeste en faisant part de son besoin.

Reconnu Messie par une Samaritaine

Une fois encore, Jésus n'accède pas à la demande de la femme, du moins pas directement. La Samaritaine souhaite que Jésus lui donne de son eau (v. 15). Il répond en lui ordonnant d'aller chercher son mari (v. 16). Cette demande de Jésus produit un effet de rupture[31]. Il n'y a pas de lien apparent entre les versets 15 et 16. Jésus change le cours de la conversation. Pour certains, cette demande est dictée par les mœurs de l'époque qui, nous l'avons déjà évoqué, n'admettaient pas qu'une conversation publique s'éternise ainsi entre un homme et une femme en l'absence du mari[32]. Mais au-delà de cette dimension sociale, les versets 16 à 18, par l'effet de rupture qu'ils produisent, permettent de sortir du malentendu au sujet de l'eau dans lequel la Samaritaine s'est maintenue jusqu'ici[33]. Selon François Genuyt, « l'ordre de Jésus a pour fonction de la déloger de cette position imaginaire pour lui faire occuper une position de vérité »[34].

---

30 L'évolution du verbe « donner », très johannique et très présent tout au long de la conversation, illustre bien dans ses différents modes de conjugaison comment le dialogue progresse à travers les catégories temporelles du récit. L'usage de ce verbe est d'autant plus intéressant qu'il y aurait, selon Annie Jaubert « un jeu de mot dans le texte avec DON (donne-moi) qui était le surnom de ce puits » (*op. cit.*, p. 59). Au verset 7 (aoriste 2 de l'impératif), il évoque les contraintes liées à la présence du puits. La Samaritaine le reprend au verset 12 en se référant au legs du puits par les patriarches. Cette analepse externe a pour fonction de redéfinir le puits qui n'évoque plus les contraintes quotidiennes mais le passé historique. Puis Jésus l'utilise à deux reprises au futur et en référence à son propre don. Cette prolepse* (« manœuvre narrative consistant à anticiper ou à raconter d'avance un événement ultérieur du point de vue de l'histoire racontée », Daniel Marguerat et Yvon Bourquin, *op. cit.*, p. 122) a pour effet de juxtaposer l'eau du puits légué par les patriarches et l'eau nouvelle que Jésus apporte. Elle prépare le renversement des rôles.

31 François Genuyt, *op. cit.*, p. 17.

32 Michel Gourgues rappelle ici un passage du Talmud qui parmi « les choses inconvenantes pour un rabbi » mentionne : « Il ne s'entretiendra pas avec une femme dans la rue » (*op. cit.*, p. 149).

33 Pour Michel Gourgues, les versets 16 à 19 fonctionnent comme une « écluse » qui permet aux deux niveaux différents de la conversation précédente de se rejoindre (*op. cit.*, p. 150).

34 François Genuyt, *op. cit.*, p. 20. L'auteur adopte une approche psychologisante du passage. Selon lui, la question des maris fonctionne comme un Tiers qui oblige la Samaritaine à se positionner sur le terrain de la vérité.

Si le malentendu a porté la femme à s'interroger sur l'identité de Jésus à partir de sa propre tradition, il ne l'a cependant pas beaucoup fait progresser sur le fond de la question, à savoir qui est l'homme qui lui parle. Jésus reste pour elle d'abord un Juif (v. 9) auquel elle confère par la suite le titre de Seigneur (v. 11 et 15)[35]. En révélant son omniscience au sujet de sa vie conjugale (v. 18)[36], Jésus ouvre une brèche qui permet à la Samaritaine de l'identifier plus précisément[37]. Un pas important est franchi au verset 19 où la femme s'adresse à Jésus non plus avec le titre de « Seigneur » mais avec celui de « prophète ». Certes, à ce stade du récit, elle ne perçoit pas encore Jésus comme le Messie[38], mais la suite de la conversation l'oblige à s'interroger dans ce sens. Si bien qu'à la fin de ce deuxième dialogue, elle ne craint pas d'évoquer les titres de Messie[39] et de Christ (v. 25). C'est alors que Jésus se révèle à elle comme le Christ en ces termes : « Je le suis, moi qui te parle » (v. 26)[40]. Comment les catégories spatio-temporelles interviennent-elles dans la progression du récit qui part d'une demande de Jésus pour se conclure sur la révélation de son identité ? C'est ce que nous nous proposons de voir à présent.

Au cours des versets 20 à 23, les notions de lieu et de temps sont au cœur du dialogue entre Jésus et la Samaritaine. C'est la femme qui pose la question du lieu d'adoration (*topos* : v. 20). A l'époque, il était inconcevable d'envisager l'adoration en dehors du lieu sacré[41]. Peut-être souhaite-t-elle quitter une conversation trop privée sur sa vie conjugale ? La révélation de Jésus comme prophète la pousse sûrement à porter ses interrogations pour la première fois sur le terrain des pra-

---

35 Ce titre est d'un usage large qui va d'un simple Monsieur à Seigneur. Nous sommes d'avis avec Raymond Brown qu'il y a une progression de l'un à l'autre au fur et à mesure que la femme l'utilise (*op. cit.*, p. 170).

36 Parmi les différentes interprétations des cinq maris, il y a la lecture allégorique qui établit une référence avec les divinités assyriennes. Avec Michel Gourgues, il nous semble qu'une telle lecture ne repose pas sur des éléments suffisants dans le texte lui-même (cf. Michel Gourgues, *ibid.*).

37 Cf. J. Eugène Botha, *op. cit.*, p. 154.

38 François Vouga relève que « l'absence d'article devant 'prophète' dénie la dimension messianique du titre » (*op. cit.*, p. 30).

39 Raymond Brown fait remarquer que les Samaritains n'attendaient pas un Messie dans le sens traditionnel d'un oint royal issu de la descendance de David mais un *Taheb* apparenté à un prophète comme Moïse (*op. cit.*, p. 172).

40 Peut-être est-ce parce que le titre de Messie était exempte de connotations royalistes et nationalistes dans la pensée des Samaritains que Jésus accepte la réponse de la Samaritaine (cf. *ibid.*).

41 Cf. Dorothy A. Lee, « The story of the woman at the Well. A symbolic reading » (John 4, 1-42) *Australian Biblical Review*, Vol. XLI, 1993, p. 41. Cela reste vrai aujourd'hui (Lourdes).

tiques religieuses[42]. La femme progresse dans la connaissance de son interlocuteur. Elle est à présent suffisamment en confiance pour oser aborder avec lui, non plus une tradition commune comme celle des patriarches mais une polémique qùi touche aux pratiques religieuses[43].

A la différence du dialogue précédent, le lieu du litige sort du cadre immédiat de la scène[44]. Cependant, comme pour le puits de Jacob, l'endroit où il convient d'adorer renvoie la Samaritaine à son passé[45]. Dans sa réponse, Jésus ne se préoccupe guère du lieu. Par les mots « l'heure vient » (v. 21), il oriente d'emblée son interlocutrice vers les notions temporelles qu'elle avait ignorées. Le verbe « vient » au présent équivaut en grec à un futur prochain[46] ; ce qui fait dire à Dorothy Lee que « Jésus lance un défi à la femme, en transformant le *topos* (« lieu ») d'un concept géographique à un symbole de vie eschatologique »[47]. Cette réorientation vers les catégories temporelles amplifie la tension narrative déjà nourrie par la polémique sur les lieux d'adoration. A nouveau, Jésus s'efforce de détourner le regard de la femme de son passé pour le porter vers l'avenir[48].

François Genuyt voit dans l'expression « en esprit et en vérité », une symbolisation du lieu et donc un nouveau Tiers. Selon lui, ce procédé évite à la polémique de tourner à la confrontation des deux lieux d'adoration (la montagne pour les Samaritains et Jérusalem pour les Juifs) et favorise ainsi la progression du récit. Mais il remarque que « cette figure spatiale du Tiers est complétée par une figure temporelle non moins décisive. L'heure vient : c'est maintenant »[49]. Et de conclure : « Le Tiers a donc ici ces trois figures du temps, de l'espace, et d'un

---

42 Les Samaritains n'acceptaient pas les écrits prophétiques. Le titre de prophète attribué à Jésus ne pouvait donc se référer qu'au Deutéronome (18,15-18) où le prophète comme Moïse se devait d'établir la loi (cf. Raymond Brown, *op. cit.*, p. 171). Ce qui explique pourquoi la question du verset 20 porte sur les pratiques religieuses.

43 Si on peut percevoir une pointe d'ironie dans l'intervention de la Samaritaine au verset 12, François Genuyt fait remarquer que « cette fois la femme n'ironise plus, elle interroge », *op. cit.*, p. 22.

44 Il se peut cependant que le mont Garizim soit visible du puits de Jacob, lequel est situé au pied du mont Garizim (cf. Raymond Brown, *op. cit.*, p. 169).

45 Les Samaritains avaient édifié leur propre temple sur le mont Garizim. Or il avait été détruit en 128 avant J.-C. par le grand prêtre juif Jean Hyrcan, sans être reconstruit par la suite, ce qui explique l'usage de l'aoriste (v. 20).

46 Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 367, note 59.

47 Dorothy Lee, *op. cit.*, p. 41.

48 Ce que Michel Gourgues montre, c'est ce qui ressort de la structure des versets 20 à 23 où au culte passé (v. 20), Jésus répond par le culte présent (v. 22), et au culte futur (v. 21) fait écho la manière d'adorer toujours au futur (v. 23), *op. cit.*, p. 151.

49 François Genuyt, *op. cit.*, p. 22.

sujet qui ne soit ni juif, ni samaritain, mais pris de ces deux champs »[50]. Si les catégories spatio-temporelles sont effectivement étroitement imbriquées, on peut cependant s'interroger sur l'action transformatrice du récit : n'est-elle pas plutôt due à la figure temporelle[51] ?

Tout en orientant le regard de la Samaritaine vers l'avenir, Jésus l'interpelle sur son existence présente[52]. Déjà la révélation sur sa vie conjugale au début de l'entretien avait pour effet d'attirer son attention sur sa situation présente comme l'indique le « maintenant » au verset 18. Par la suite, il utilise à deux reprises l'expression « l'heure vient » (v. 21 et 23)[53]. Seulement la deuxième fois (v. 23), il ajoute une précision importante : « Et c'est maintenant »[54]. Cette heure qui vient tout en étant déjà là, oblige la Samaritaine à s'interroger sur la réalité présente tout en gardant son attention portée vers le futur[55]. Elle quitte alors la question du lieu pour celle de l'heure qui vient et qui cependant la concerne dans son existence présente. Cette tension entre le futur et le présent se retrouve dans son propos au verset 25[56].

Ce recentrage par Jésus sur la réalisation présente d'une espérance à venir[57] amène la femme à s'interroger non plus sur le passé comme elle l'a fait jusqu'ici mais sur le futur en rapport avec l'instant présent.

---

50 *Ibid.*, p. 23.

51 François Genuyt remarque que si pour les Samaritains c'est le passé qui fait autorité (tradition des pères), pour les Juifs l'avenir est constitutif du présent (salut, Messie). Ainsi, une fois transposée dans la structure temporelle du texte, la structure spatiale pose une alternative identique : « C'est ou bien comme par le passé (Samaritain) ou bien comme dans l'avenir (Juif) » (*ibid.*, p. 22). Pour sortir de cette antithèse, « le temps du maintenant et ce lieu de la vérité où l'on se tient en haussant au niveau de l'énonciation, concourent au dispositif actoriel du sujet de l'adoration » (*ibid.*, p. 23).

52 François Vouga remarque que « Jésus tente par certains procédés assimilables à l'ironie d'amener son interlocutrice à se poser des questions existentielles » (*op. cit.*, p. 31).

53 Sans doute s'agit-il de l'heure de sa mort et résurrection. En indiquant que cette heure est déjà là, Jésus crée une tension eschatologique (cf. Thomas L. Brodie, *op. cit.*, p. 223).

54 Ernst Haenchen voit dans l'expression « l'heure vient et c'est maintenant » la combinaison de deux aspects temporels : le Jésus terrestre et le Jésus ressuscité de la communauté post-pascale (*op. cit.*, p. 222).

55 Les synoptiques appliquent cette même tension eschatologique au royaume (Raymond Brown, *op. cit.*, p. 174).

56 A côté, du « je sais » qui traduit sa connaissance présente, la Samaritaine utilise le verbe « venir » dont l'usage est jusqu'ici réservé à Jésus, et l'applique au Messie appelé Christ dans une perspective d'avenir comme l'indique l'usage du futur.

57 Ce même phénomène se retrouvera dans l'entretien de Jésus avec les disciples (cf. v. 35 avec le mot « déjà »).

Au cœur de cette transformation opère la parole de Jésus : « L'heure vient et c'est maintenant ». C'est elle qui fait office de pivot. On le voit, les catégories temporelles du récit servent à résoudre la tension narrative suscitée par la polémique autour des lieux d'adoration. Jésus ébranle les points d'ancrage spatio-temporels sur lesquels la foi de la Samaritaine s'appuie, il fait « table rase des certitudes que celle-ci croit pouvoir réédifier »[58] pour que seule demeure la personne du Messie. Au moment où Jésus lève le voile[59] sur son identité, la Samaritaine devient missionnaire.

La Samaritaine missionnaire

Au cours des versets 27 à 30, on assiste à un véritable chassé-croisé entre la femme et les disciples. Ceux-ci reviennent de la ville où ils sont allés chercher des vivres (v. 8), au même instant la Samaritaine part en ville annoncer la nouvelle à ses concitoyens, lesquels se mettent en route vers Jésus (v. 30). L'espace physique du décor reprend ses droits sur le déroulement du récit mais sous une forme plus dynamique. Ce va-et-vient tranche en effet avec le caractère statique du dialogue précédent. Comme le remarque Michel Gourgues : « Cela produit une impression de mouvement et intègre dans une perspective dynamique des scènes qui, consistant uniquement en dialogues, resteraient autrement statiques »[60]. Mais à aucun moment les protagonistes qui se croisent ne conversent entre eux. En quoi ce mouvement dans l'espace participe-t-il à l'élaboration du récit ?

Il fait d'abord ressortir le malaise des disciples qui ne sont pas présentés sous le meilleur jour. A partir du verset 27, nous quittons le style transitif du dialogue précédant et le narrateur occupe une place plus importante dans le récit. Il nous met dans la confidence de ce que pensent les disciples et n'osent exprimer à haute voix. Ce procédé de focalisation interne[61] a pour effet de rapprocher le lecteur de Jésus et donc de placer les disciples en porte-à-faux[62]. Ils apportent des vivres mais n'ont pas évangélisé les habitants de la ville. La femme en revanche ne craint pas de témoigner et ramène vers Jésus les Samaritains. Ce qui fait dire à Elian Cuvillier que « la présence des disciples en Samarie est marquée par la stérilité. Elle ne sert pas la tâche missionnaire »[63].

---

58 François Vouga, *op. cit.*, p. 34.

59 Xavier Léon Dufour note que, dans le contexte apocalyptique de ce passage, le verbe « annoncer » au verset 25 peut signifier dévoiler (*op. cit.*, p. 376 note 90).

60 Michel Gourgues, *op. cit.*, p. 154.

61 Cf. Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *op. cit.*, p. 94.

62 Cf. Eugène Botha, *op. cit.*, p. 165.

63 Elian Cuvillier, *op. cit.*, p. 252.

Ce chassé-croisé permet surtout de changer de tableau. Les disciples, qui jusqu'à présent étaient restés au fond de la scène, reviennent au premier plan alors que la Samaritaine quitte définitivement la scène pour laisser place à ses concitoyens. « Là même où l'histoire de la Samaritaine s'achève (v. 28-29), remarque Adrien Lenglet, l'histoire des Samaritains prend son essor »[64]. Cette superposition des tableaux renforce l'impression d'accélération du récit. Dès l'instant où Jésus s'est dévoilé comme le Messie, les événements semblent se précipiter.

La cruche laissée par la Samaritaine traduit bien cette précipitation. Certains voient dans cet abandon le signe que la femme a bien compris le message de Jésus. Laissant sa cruche et donc l'eau qu'elle est venue chercher, elle ne peut plus que compter sur la promesse de Jésus[65]. D'autres rapprochent ce geste d'abandon de l'appel des disciples dans la tradition synoptique[66]. Il nous semble, avec Adrien Lenglet, que la cruche laissée marque à la fois la fin d'une étape (elle a trouvé quelque chose de plus grand que ce qu'elle était venue chercher au puits[67]) et le début d'une nouvelle étape : la cruche laissée suggère le retour, d'autant plus que la femme continue d'agir et son message est un appel qui met en mouvement ses concitoyens[68]. La Samaritaine missionnaire amène ses voisins à Jésus. Le compte à rebours a commencé.

L'enseignement aux disciples

Cet entretien prend place alors que l'action continue de se dérouler en arrière plan[69]. Le verset 39 est la suite logique du verset 30. Le bref entretien qui se déroule « dans l'intervalle » (v. 31) s'insère donc dans une unité narrative plus large qui va du verset 30 au verset 42 et où les Samaritains sont présents à chaque étape du récit : soit de manière explicite (v. 30 et 39-42), soit de manière implicite comme nous allons le voir dans l'entretien entre Jésus et les disciples (v. 31-38)[70]. Cette unité narrative comporte deux tableaux : l'entretien de Jésus avec les disciples (v. 31-38) et le séjour de Jésus chez les Samaritains (v. 39-42).

Parmi les similarités avec le dialogue précédent, il y a un nouveau malentendu qui, cette fois, ne porte pas sur l'eau mais sur la nourriture.

---

64 Adrien Lenglet, *op. cit.*, p. 497.

65 Cf. Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 378 et Annie Jaubert, *op. cit.*, p. 62.

66 Cf. Dorothy Lee, *op. cit.*, p. 42, note 22.

67 Cf. Thomas L. Brodie, *op. cit.*, p. 224 (voir aussi Raymond Brown, *op. cit.*, p. 173).

68 Adrien Lenglet, *op. cit.*, p. 497.

69 Cette superposition d'action est rendue par l'usage de l'imparfait (*egonto*, v. 30) qui signifie que, pendant le discours de Jésus aux disciples, les Samaritains sont en train de s'approcher (cf. Dorothy Lee, *op. cit.*, p. 44).

70 Notamment par l'image de la moisson.

Alors que les disciples reviennent de la ville avec leurs vivres et ignorent tout de l'entretien que vient d'avoir Jésus avec la Samaritaine, ils insistent pour que leur maître se restaure. D'emblée, Jésus oppose une autre nourriture inconnue des disciples et qui le concerne. Les disciples restent perplexes (cf. v. 33) suite aux propos de Jésus. La situation initiale se complexifie.

Autre point commun avec le dialogue précédent, nous retrouvons la même préoccupation initiale de la part des interlocuteurs de Jésus pour répondre à des contraintes quotidiennes (l'eau pour la Samaritaine, la nourriture pour les disciples : v. 31). La grande différence avec la Samaritaine, c'est que les disciples n'osent pas s'adresser directement à Jésus. Dès lors, en l'absence de réparties formulées à haute voix, l'entretien prend plutôt la forme d'un discours. Mais le but recherché par Jésus est assez semblable, à savoir, détourner les yeux des disciples des contraintes de l'instant pour les porter vers un futur qui est en train de se réaliser. Si la deuxième image sur la moisson va dans ce sens (en particulier le verset 35), la précision que Jésus apportait sur la nature de sa nourriture (v. 34) orientait déjà les disciples vers l'avenir[71].

Cette première opposition des deux nourritures (v. 31-34), laisse place à une deuxième sur les deux types de moisson (v. 35-38) : la moisson naturelle présentée sous forme de dicton qui mentionne un délai de quatre mois, et celle dont parle Jésus qui est immédiate[72]. En ajoutant la dimension spatiale qui manquait à l'opposition précédente, cette nouvelle image remet les notions spatio-temporelles au cœur du récit. C'est particulièrement net quand Jésus appelle ses disciples à lever les yeux et à contempler les champs qui sont blancs pour la moisson (v. 35). Les données spatiales suggérées par la moisson[73] sont intimement liées à la question temporelle du délai sur laquelle repose l'opposition des deux moissons. Ce contraste, note Elian Cuvillier, souligne « non seulement l'urgence mais la réalité actuelle de la moisson : elle est là ! »[74].

---

[71] En Jean 17,4, Jésus utilise les mêmes mots pour dire qu'il a mené à son terme l'œuvre de son Père.

[72] Les exégètes s'accordent pour voir ici une allusion aux Samaritains qui déjà sont en marche vers Jésus (cf. Michel Gourgues, *op. cit.*, p. 156).

[73] Comme pour le lieu d'adoration, il ne s'agit pas d'un élément du décor de la scène (même si là aussi le cadre naturel du récit pouvait suggérer cette image). A la différence du lieu d'adoration cependant qui fait référence à une pratique religieuse, ici la notion d'espace est liée à un dicton qui donne aux propos de Jésus une valeur universelle (cf. Eugène Botha, *op. cit.*, p. 181). La question de savoir si au verset 35, il est question d'un proverbe comme nous le pensons ou d'une observation des disciples reste cependant ouverte (cf. Raymond Brown, *op. cit.*, p. 174).

[74] Elian Cuvillier, *op. cit.*, p. 256.

Cette impression d'immédiateté est renforcée par le « déjà » (v. 35) qui résonne comme en écho au « c'est maintenant » du dialogue avec la Samaritaine (v. 23). Dans les deux cas, il s'agit de faire prendre conscience que ce qui doit venir est en train de s'accomplir (les Samaritains sont en train de s'approcher). Dans le même temps, Xavier Léon-Dufour remarque que « dans la Bible, la moisson est traditionnelle pour signifier le rassemblement des hommes à la fin des temps, soit sous l'aspect du jugement, soit sous la joie »[75]. Ainsi, Jésus propulse les disciples dans un avenir à la fois eschatologique et immédiat et accroît la tension narrative du récit[76].

Au verset 38, Jésus applique l'image de la moisson à la situation des disciples. Il les identifie aux moissonneurs et situe leur mission non plus seulement dans une perspective d'avenir mais aussi historique[77]. Les « autres, s'ils sont mentionnés, nous dit Xavier Léon-Dufour, et si leur labeur est fortement souligné, c'est pour manifester la continuité du dessein de Dieu. Unique, il embrasse le passé et l'avenir et Jésus est au centre. Les disciples 'surviennent' au stade final d'une histoire commencée depuis longtemps »[78]. Ce début d'explication donné par Jésus amorce le dénouement final exposé dans le tableau suivant où les Samaritains arrivés au puits confessent leur foi en Jésus-Christ.

Sauveur du monde

Si le verset 30 nous avait laissé dans l'expectative quant à la réaction des Samaritains aux propos de la femme, ce n'est plus le cas au verset 39 qui nous livre une réponse positive. Comme le remarque Eugène Botha, il s'agit de la première réponse positive du récit : « La femme a répondu négativement à la demande de Jésus en 4,7 et 9 ;

---

75 Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 385.

76 Le *temps mortel* et le *temps monumental* (selon les catégories de Paul Ricœur) semblent ici se rencontrer (cf. Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *op. cit.*, p. 101-102).

77 La question reste ouverte sur l'identification du semeur, du moissonneur et des autres (v. 38). Parmi les différentes interprétations avancées, mentionnons celle de Michel Gourgues (*op. cit.*, p. 157-58) qui identifie le moissonneur à Jésus, le semeur à Jean-Baptiste et les autres à Jean et Jésus ; et celle d'Oscar Cullmann pour qui les *alloi* qui ont « travaillé en Samarie ne sont autres que les Hellénistes, les véritables missionnaires de ce pays » (Oscar Cullmann, *Le milieu johannique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1976, p. 76). Pour notre part, nous nous rangeons à l'avis de Xavier Léon-Dufour pour qui le langage symbolique du passage plaide pour une lecture allégorique qui n'autorise pas une correspondance de chaque détail du texte : « C'est l'ensemble du passage qui, seul, vaut ; les détails ne trouvent de sens qu'en fonction du tout, et spécialement de la mise en scène » (*op. cit.*, p. 386).

78 *Ibid.*, p. 390.

quand elle a demandé à Jésus de l'eau vive, il n'a pas réagi positivement mais lui a demandé d'aller chercher son mari ; quand il a révélé son identité, elle est partie ; aucune réponse des villageois aux propos de la femme n'a été enregistrée ; Jésus n'a pas mangé comme les disciples le lui demandaient »[79]. Alors que l'ensemble du récit est tissé de malentendus où personne ne semble avoir compris l'autre[80] et où les interlocuteurs de Jésus se croisent sans vraiment se rencontrer, la conclusion tranche par sa limpidité et la facilité avec laquelle tout s'enchaîne. En opposition avec le reste du récit, elle est à tous égards très positive. Les Samaritains croient à cause des propos de la femme. Jésus accède à leur demande de rester deux jours avec eux. Enfin, son séjour parmi les villageois a un effet très positif puisqu'un plus grand nombre de personnes croit en lui.

Cette scène qui présente Jésus entouré de villageois contraste également avec la situation initiale où Jésus est seul, assis sur la margelle du puits[81]. La méfiance à son égard (cf. dialogue avec la Samaritaine) a laissé place à une connaissance de la vraie foi en Jésus-Christ (« nous savons » v. 42). Ici, plus aucun malentendu ne subsiste, tout semble aller de soi. La confession de foi des Samaritains (v. 42), unique dans les évangiles, témoigne de l'ouverture et de la progression du récit. Si « le salut vient des Juifs » (v. 22)[82], il n'est pas limité aux seuls Juifs. L'expression « le Sauveur du monde » souligne ce dépassement des frontières[83]. Elle vient comme un point d'orgue porter à son paroxisme le crescendo des titres attribués à Jésus tout au long du récit (Seigneur : v. 11 ; prophète : v. 19 ; Messie et Christ : v. 24). Sans doute faut-il voir dans cet heureux dénouement un encouragement à suivre ce même programme qui obtient un si grand succès[84].

Pour en arriver là, le dialogue de Jésus avec la Samaritaine a été déterminant car la foi des villageois passe d'abord par la parole de

---

[79] J. Eugène Botha, *op. cit.*, p. 183.

[80] Il n'est pas sûr que la Samaritaine elle-même ait tout compris de ce que Jésus lui a dit, ni même qu'elle ait cru à la révélation de Jésus. Le message qu'elle adresse à ses concitoyens est sous forme interrogative (v. 29).

[81] Jean Lenglet remarque que l'état initial est marqué par la solitude de Jésus à la différence de l'état final où Jésus est entouré par les Samaritains devenus croyants (*op. cit.*, p. 494-95).

[82] Raymond Brown souligne que Jésus n'a pas la même attitude vis-à-vis des Juifs selon qu'il s'adresse à ceux qui parmi le peuple d'Israël lui sont hostiles ou à une étrangère comme ici. Dans ce dernier cas, le terme Juif se réfère à l'ensemble du peuple d'Israël (*op. cit.*, p. 172).

[83] Cf. Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 395. Raymond Brown se demande si dans une Samarie hellénisée, la signification de ce titre n'est pas à chercher plutôt dans le monde grec où l'expression « sauveur du monde » est appliquée aux dieux et aux empereurs (*op. cit.*, p. 175).

[84] C'est l'avis de J. Eugène Botha, (*op. cit.*, p. 187).

la femme (v. 39). Mais c'est le séjour de Jésus en Samarie qui mène les Samaritains à une foi personnelle (v. 42). Les grands absents de cette finale sont les disciples qui ne sont même pas mentionnés.

Un calendrier bousculé

Ainsi un lieu de passage est devenu au cours du récit un lieu de séjour. Il nous semble, à l'issue de cette étude narrative, que ce changement affiché dans le calendrier illustre le thème central développé autour de « l'heure qui vient et qui est déjà là » (v. 23). Ce séjour final de Jésus chez les Samaritains signale que l'heure est arrivée, l'heure du Royaume qui bouscule les calendriers et les priorités[85]. Le dicton contredit (v. 34-35) illustrait déjà cette même réalité.

Ce thème de l'immédiateté ne bouscule pas seulement le programme de Jésus mais aussi les traditions tant de la Samaritaine que des disciples et débouche sur la conversion des Samaritains. Nous avons vu que dès l'introduction (v. 1-7), l'auteur évoque la problématique du rapport à la tradition. Il prend bien soin de situer Jésus dans la continuité de la tradition patriarcale tout en précisant l'infini dépassement de la révélation qu'il apporte. Cette continuité est déjà perceptible dans la description de la posture physique de Jésus au début du récit, assis sur la margelle du puits (v. 6). Nous sommes d'avis avec Xavier Léon-Dufour que par cette position de Jésus, « le narrateur suggère une continuité entre la présence de Jésus et l'expérience passée d'Israël »[86].

Le puits de Jacob, comparé à une fontaine, offre un cadre idéal pour un dialogue sur la tradition des ancêtres. Pour saisir le sens de ce que Jésus apporte, la Samaritaine devra interroger sa propre tradition. La légende du puits sert de toile de fond au premier dialogue. Cette tradition s'appuie sur des données spatio-temporelles précises : référence à l'histoire des patriarches, au lieu d'adoration. Si dans un premier temps,

---

85 Certains exégètes ont rapproché ce récit de Jean 4 des récits de fiançailles de l'Ancien Testament (Gn 24,10-20). Annie Jaubert insiste sur le symbolisme nuptial du passage en référence aux récits bibliques où les patriarches donnaient à leur future épouse l'eau qui sortait du puits. Selon le même auteur, « le symbolisme nuptial s'impose d'autant plus qu'il est fréquent dans le Nouveau Testament » (*op. cit.*, 1976, p. 61). On retrouve en effet en Jean 4 les principaux éléments d'un récit type de fiançailles : la scène autour du puits et le départ de la future fiancée dans sa famille. Mais le repas qui conclue les fiançailles manque. Thomas Brodie remarque qu'au moment même où Jésus aurait dû conclure les fiançailles selon le modèle d'un récit type de fiançailles, l'auteur rapporte que les Samaritains invitent Jésus à rester avec eux. Ce qu'il accepte de faire pendant deux jours. C'est dans cette nouvelle idée de 'rester avec eux' que la réalité des fiançailles trouve sa nouvelle expression (Thomas Brodie, *op. cit.*, p. 218).

86 *Op. cit.*, p. 348.

l'entretien porte sur les parties communes de la tradition relative à l'histoire, il se poursuit par les questions plus délicates des différences qui, cette fois, concernent l'espace (lieu d'adoration).

Jésus ébranle chaque repère spatio-temporel sur lequel la Samaritaine tente d'appuyer ses certitudes pour mieux se révéler à elle. La Samaritaine en vient donc à se poser la question du Messie. Or, comme le remarque Charles-Harold Dodd, ce titre de Messie « signifie non seulement le messager qui annoncera certaines vérités religieuses (4,25), mais celui qui inaugure une nouvelle ère dans la religion, de laquelle on peut dire non seulement 'l'heure vient' (4,21), mais 'l'heure vient et c'est maintenant' (4,23) »[87]. Bousculée par cette révélation, celle qui était venue avec l'intention de puiser de l'eau repart en laissant sa cruche pour faire l'œuvre d'une missionnaire.

Les intentions tout aussi terre à terre des disciples sont également contrariées. Revenus pour apporter des vivres, ils assistent, impuissants, à la conversion des Samaritains qu'ils avaient négligé d'évangéliser. La conception même de l'entreprise missionnaire est ici remise en question. Si la moisson est déjà là, annonçant une nouvelle étape du travail missionnaire, elle n'a pu advenir que parce que d'autres ont peiné auparavant[88]. Là encore, Jésus situe la mission des disciples dans la continuité d'une œuvre déjà bien entamée (v. 38). Cependant, « le paradoxe, fait remarquer Elian Cuvillier, est ici que le fruit (qui désigne ailleurs chez Jean ce que le disciple doit produire, cf. Jn 15,1-10) n'est en rien le résultat de la peine des moissonneurs (cf. v. 38) »[89]. Ainsi, même si le travail, voire la peine, sont envisagés dans la tâche missionnaire, toute récupération méritoire est à exclure. Seules les paroles du Christ parviennent ici à faire naître la vraie foi (v. 42). Même l'entreprise de la Samaritaine, pourtant essentielle, voire courageuse quand on la compare à l'attitude stérile des disciples, est insuffisante à faire jaillir la foi (v. 42).

Ainsi, l'heure qui est déjà là change non seulement les intentions premières de Jésus mais avec elles celles de la Samaritaine et des disciples, de sorte que chacun est contrarié dans l'intention qu'il affiche au départ. Pour quel résultat ? Le salut des habitants de Sychar. Ici, c'est la question même du rôle du peuple Juif dans le salut des nations qui est posée. Certes, au moment où la controverse bat son plein sur la question des pratiques cultuelles, Jésus reconnaît la préséance des Juifs. Toutefois si « le salut vient des juifs » (v. 22), il ne leur est pas exclusif. Le fait même que Jésus s'adresse publiquement à une Samari-

---

[87] Charles-Harold Dodd, *The Interpretation of the Four Gospel*, Cambridge, University Press, 1995, p. 314-315.

[88] Nous remarquons avec Elian Cuvillier qu'au premier de ces autres qui ont peiné (*kekopiakate*) se trouve Jésus fatigué (*kekopiakos*) au bord du puits (v. 6) (*op. cit.*, p. 256).

[89] *Ibid.*

taine signale une ouverture. A plus forte raison quand Jésus choisit de révéler sa messianité à une femme samaritaine[90]. Le rôle que joue la Samaritaine pour amener ses concitoyens à Jésus, le séjour que Jésus accepte de passer auprès des Samaritains et surtout la confession de foi de ces derniers qui ouvre le salut au monde entier, vont dans le même sens d'une ouverture au monde du salut accordé en Jésus-Christ.

Espérance messianique, mission, rôle du peuple Juif au sein des nations, voici quelques perspectives théologiques qui se dégagent de cette étude. Mais l'approche narrative que nous avons suivie a surtout permis de mesurer à quel point la préoccupation eschatologique est au cœur du récit. Là où sans doute les synoptiques auraient parlé de Royaume, Jean parle de vie éternelle. En faisant irruption dans la temporalité, l'éternité bouscule. Elle met en mouvement et rappelle les vraies priorités du Royaume au premier rang desquelles figure l'annonce de l'Evangile.

Au terme de cette étude, nous aimerions relever l'importance des données spatio-temporelles dans l'élaboration du récit. Par un subtil jeu de détours entre la tradition du passé, les contraintes du présent et l'espérance de quelque chose à venir, les données temporelles tissent la trame sur laquelle se détache le thème de l'immédiateté qui bouscule les priorités. Les dimensions spatiales quant à elles, par les polémiques qu'elles suscitent (puits de Jacob, lieu d'adoration), cristallisent souvent la tension narrative que cherchent à résoudre les données temporelles du récit.

En suivant les différentes étapes du récit, l'approche narrative se prête particulièrement bien à cette analyse qui ouvre plusieurs pistes de réflexion (enjeux du thème de l'immédiateté sur l'eschatologie johannique, rapport à l'espérance messianique, etc.). Mais elle ne fait que les effleurer. Une approche complémentaire serait sans doute nécessaire pour les explorer. ■

---

[90] C'est la seule fois où Jésus révèle directement sa messianité dans les évangiles. Il n'est pas impossible de voir dans l'expression « c'est moi » (v. 26) une référence à la révélation de Dieu auprès de Moïse en Ex 3,14. Ainsi en révélant sa messianité, Jésus indique en même temps qu'il est Dieu (cf. Thomas, L. Brodie, *op. cit.*, p. 224).

CHRONIQUE DE LIVRES

Attila JAKAB, *Vingt siècles de prières chrétiennes*,
Coll. Croire & Comprendre, sous la dir. de Yann Martin, éditions du Signe, F-Eckbolsheim/CH-Drône-Savièse, 1999, 16 x 22 cm, 332 p., ISBN 2-87718-862-0, 29,70 FS.

Les éditions (catholiques) du Signe, connues pour leur matériel catéchétique de qualité, ont entrepris de publier des ouvrages de théologie pour tous. Roumain d'origine hongroise, Attila Jakab nous livre une anthologie de prière couvrant vingt siècles de christianisme. La méthode utilisée est une présentation, siècle par siècle, de prières précédées chacune d'une courte présentation de l'auteur dans son contexte historique. Chaque chapitre contient un bref résumé historique, souvent sans concessions, du siècle concerné et propose, sur une double page, deux tableaux chronologiques : l'un pour l'histoire du christianisme, l'autre sur le contexte historique et culturel.

L'éventail des prières choisies est vaste, pas seulement par l'histoire parcourue. Du *Notre Père* à une prière pour l'unité inspirée par le mouvement œcuménique du XXe siècle, la parole est donnée autant à des écrivains ecclésiastiques connus et reconnus, qu'à des chrétiens anonymes, aux grandes traditions orientales aussi bien qu'occidentales, aux Eglises de nos pays ainsi qu'aux Communautés d'outre-Mer, aux courants orthodoxes comme aux formes hétérodoxes du christianisme. Il en résulte une grande diversité. Le lecteur d'aujourd'hui y trouvera plusieurs perles, comme cette *prière d'une mère* (p. 146s.) et ce *Louez Dieu* de l'astronome J. Kepler (p. 275), alors qu'il aura peut-être plus de peine à faire siens certains autres textes, obscurs à première lecture : la première *Ode de Salomon* (p. 36), ou ce simple texte d'Amérique latine qui n'est en fait pas adressé à Dieu (p. 323s.).

Une place est faite aux prières protestantes, avec, outre Luther (p. 256), Calvin (prière du matin p. 257), Kierkegaard (p. 307) et Barth (p. 321), une oraison anglicane à prononcer avant la Sainte-Cène et tirée d'un petit livre de dévotion (p. 292), un negro spiritual (p. 308), ainsi que deux prières inédites en français qui appartiennent à la tradition réformée hongroise : une paraphrase du Psaume 103, du XVIIe siècle (p. 272), et la prière d'un prince de Transylvanie, au siècle suivant (p. 288).

Mieux que ne le ferait une histoire, forcément plus abstraite, des formulations théologiques et dogmatiques, ce livre donne accès, par l'exemple, aux expressions si diverses de la foi chrétienne au cours des vingt siècles de son existence. ■

Pierre-Alain Jacot

Bernard GILLIERON, *Pour l'amour de Corinthe, L'apôtre Paul dicte ses souvenirs*,
Editions du Moulin, CH-Poliez-le-Grand, 1999, 89 p.

B.G. exploite avec bonheur le genre autobiographique. Il met en scène de manière fictive Paul, arrivé à la fin de sa vie, et retraçant ses contacts avec la communauté de Corinthe, depuis sa première arrivée dans la ville et la fondation des différentes Eglises de maison, jusqu'à son troisième et dernier séjour au cours de l'hiver 57-58 où la réconciliation aura lieu.

Le genre littéraire adopté permet à l'auteur de retracer de manière chronologique les relations souvent houleuses entre l'apôtre et cette communauté remuante. Il livre, en passant, au lecteur les résultats d'une certaine critique historique, qui englobe non seulement les deux épîtres canoniques, mais aussi les lettres aux Romains et aux Galates, ainsi que la Première aux Thessaloniciens et celle aux Philippiens, et, dans une certaine mesure, les données des Actes. A ce jeu-là, les deux épîtres aux Corinthiens sont réduites à un patchwork d'innombrables lettres et billets, quand bien même « les exégètes ont plutôt tendance, aujourd'hui, à défendre leur intégrité littéraire » (p. 6).

L'intention de B.G. est, au travers des exhortations de Paul aux Corinthiens, d'interpeller le lecteur contemporain : il s'en prend aux *fondamentalistes* (p. 20) ou à *l'intégrisme de Jacques* (p. 55) ; ces notions, inconnues au temps de Paul, concernent bien évidemment des réalités actuelles. C'est pourquoi également il s'empresse de faire d'Apollos un gnostique (p. 54), au besoin de forcer les divergences théologiques, pour mieux faire l'apologie du pluralisme en affirmant qu'il « ne s'agissait pas d'un problème de conviction, mais de relation » (p. 58). Ces descriptions suggèrent en fait que les Eglises primitives, et notamment celle de Corinthe, comprenaient en leur sein des personnes professant des doctrines qui seront plus tard jugées hérétiques. La conclusion est alors toute tracée : le retour à la foi originelle des apôtres passe par l'acceptation, au sein de l'Eglise, de bon nombre d'hérésies.

Le roman est entouré d'un prologue et surtout d'un postlude qui ont le mérite de montrer ce que la prédication paulinienne n'est pas. En revanche, B.G. va peut-être un peu vite en besogne quand il affirme que « les Droits de l'homme font partie intégrante de l'héritage paulinien ». La sécularisation a quand même quelque peu altéré cet

héritage ! Or la question est justement de savoir si cette « déchristianisation » (p. 82) fait partie de l'héritage paulinien, comme l'entend l'auteur, ou si elle est la conséquence, à partir des Lumières, de la tolérance de conceptions hétérodoxes de la foi chrétienne au sein même des institutions ecclésiales. Bernard Gillièron nous livre un point de vue qui est à plus d'un titre contestable, mais qui a l'avantage de stimuler la réflexion autour de questions fondamentales. ■

Pierre-Alain Jacot

Georges ARNERA, Jésus, lecteur de l'Ecriture,
Ed. L'eau vive, coll. Scriptura, 1998, 174 p.,
ISBN 2-88035-029-08.

Pasteur de l'Eglise Réformée de France à la retraite, G.A. nous propose de parcourir, Bible en main, le chemin d'Emmaüs. Autrement dit, en comparant des textes des quatre évangiles canoniques à des passages de l'Ancien Testament, d'écouter le Christ dévoiler par son enseignement et ses actes le sens de sa mission. Elle est obéissance totale à la volonté du Père, qui se traduit par l'accomplissement des Ecritures, dont chaque acte ou parole de Jésus, miracle, controverse, parabole constitue, au sens propre, la citation et l'interprétation fidèles. Exemple après exemple, l'auteur nous montre un fourmillement de références – pas toujours explicites, ni décelables à première vue – à la Loi ou aux Prophètes, tissant un véritable réseau herméneutique* dont la figure du Messie est le centre. Des détails dont l'obscurité rend l'interprétation risquée ou difficile (par exemple les crachats lors de la guérison d'un sourd ou d'un aveugle, p. 62-65, ou le « frémissement-grondement » de Jésus devant la tombe de Lazare, p. 138) reçoivent ici un éclairage convaincant pour ceux qui, à la différence des interlocuteurs de Jésus, des témoins de ses miracles, des premiers destinataires des évangiles, ne peuvent saisir spontanément leurs renvois à l'Ancien Testament.

L'ouvrage n'a pas les caractéristiques habituelles d'une recherche exégétique : pas de traitement séparé pour chaque évangile et sa relecture propre de la personne et de l'œuvre de Jésus, pas d'historique de la question, presque pas de notes en bas de page. Mais le résultat n'en souffre pas (quoiqu'un index des références bibliques eût été bienvenu, vu le sujet) car le projet est moins académique que spirituel : nous conduire à reconnaître en Jésus celui qui est venu non abolir mais accomplir (Mt 5,17), l'interprète et le docteur de l'Ecriture dont l'autorité vient de son humilité et de son obéissance.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 84ss.

Il n'empêche que la méthode est potentiellement riche de débats. Affirmer « les œuvres de Jésus contiennent un message. Ce message n'a pas à être imaginé par les commentateurs, il est d'abord dans l'Ecriture, puisque toutes les œuvres de Jésus ont leur source dans l'Ecriture » (p. 142), c'est prendre le contre-pied de l'exégèse structurale, par exemple, qui veut lire le texte tel qu'en lui-même, sans se soucier de son environnement canonique et historique. C'est contester aussi, sur un plan théologique, toutes les christologies qui supposent une discontinuité radicale entre Loi et Evangile, entre Premier et Second Testament. G.A. défend parfois sa lecture de façon un peu massive ; ainsi p. 113, il laisse entendre que si Jésus accomplit toute l'Ecriture, on doit pouvoir retrouver dans son ministère la trace de n'importe quel texte de l'Ancien Testament ! Ne vaut-il pas mieux renoncer à cette exhaustivité, comme nous y invite, à sa manière, le dernier verset de l'évangile de Jean ?

Il reste que cette série de méditations renouvelle la lecture des textes dont on croit avoir fait le tour. Parmi beaucoup d'exemples : la parabole du fils prodigue, revue à la lumière des Proverbes, de Malachie et de Jérémie, ou le récit de la pêche miraculeuse (Lc 5), enrichi de réminiscences d'Ez 47,8-10. ■

Christophe Desplanque

Derniers ouvrages reçus

Roger GROSSI, *Gédéon Sabliet (1892-1952), évangéliste et pasteur*, Société d'histoire du Protestantisme de Nîmes et du Gard, 2000, 176 p., ISBN 2-9508651-2-7.

Bernard GILLIERON, *Le disciple que Jésus aimait, témoin d'un avenir pour le Christianisme (Jean 13-17)*, Ed. du Moulin, CH-1041 Poliez-le-Grand, 2000, 96 p. ISBN 2-88469-004-2.

Ḥokhma 74/2000, pp. 84-86

GLOSSAIRE :

Analepse : Retour en arrière évoquant après coup un événement antérieur du point de vue de l'histoire racontée. L'analepse peut être interne, externe ou mixte (cf. Daniel Marguerat et Yvon Bourquin, *op. cit.*, p. 122).

Empirisme, empiriste : Courant philosophique selon lequel la connaissance ne peut provenir que de l'expérience.

Epistémologie (allemand : *Wissenschaftlehre* ; anglais : *Epistemology*). Nom donné aux disciplines qui prennent directement la science pour objet et qui en proposent la théorie. L'épistémologie a des buts divers : la théorie de la connaissance, la théorie de la science, ou l'élucidation des propositions scientifiques. On distingue l'épistémologie normative qui traite de la méthode et l'épistémologie descriptive qui déchiffre l'histoire des sciences.

Exégèse, exégétique, exégète : L'*exégèse* consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'*herméneutique**. L'*exégète* est le spécialiste de l'*exégèse.*

Herméneutique : (cf. *exégèse**). Caractérise une réflexion, voire une théorisation, sur les conditions – sociologiques, anthropologiques, langagières, etc. – de l'interprétation. Parmi les premiers défis « herméneutiques » qu'a eus à relever le christianisme : pourquoi quatre évangiles, et non un seul ? Quel sens cela a-t-il que la parole de « vérité » soit plurielle ? Ou encore : comment comprendre le rapport entre les deux Testaments ? Pourquoi lire encore l'Ancien si le Nouveau est son accomplissement ? L'herméneutique philosophique, elle, aborde des questions de type : peut-on lire un texte sans une certaine pré-compréhension ? Quelle est la fonction des « méthodes » (linguistiques, exégèse, etc.) dans l'établissement et la compréhension d'un texte ? Un texte « imagé » (légende, mythe, parabole, roman et plus généralement « fiction ») porte-t-il moins de sens qu'un discours descriptif ou scientifique… ?

Idéaliste : Cf. nominaliste*.

Métaphysique (n.f. et adj.) : Connaissance rationnelle et antérieure à toute expérience de l'être et des qualités communes à tout ce qui est, des causes premières (c'est-à-dire non déterminées elles-mêmes

par des causes antérieures) et des raisons profondes qui expliquent le réel dans sa totalité.

Nominaliste, idéaliste, subjectiviste : (latin : *nomina*, « mots » ; grec et latin philosophique : *idea*, « représentation » ; latin : *subjectum*, « ce qui est subordonné à... »). Pour le nominalisme, apparu au XXe siècle, les catégories de la pensée comme le genre et l'espèce n'ont aucune existence dans la réalité, ce ne sont que des mots (*nomina*) ; l'idéalisme, au sens philosophique, est une théorie de la connaissance qui considère celle-ci comme une construction de l'esprit ; le subjectivisme marque toute pensée qui doute de la réalité objective ou de notre accès à cette réalité, et fait procéder du sujet (la personne qui pense ou « connaît ») les déterminations (cf. *Hokhma* n° 12 et 13). En ce qui concerne la notion de vérité, ces adjectifs, dont les significations se chevauchent, caractérisent les thèses opposées au réalisme*.

Non-conformisme : Le « non-conformisme », en terrain protestant, renvoie à deux réalités. Il désigne, d'une part (premier sens), des protestants anglais (puritains) qui refusèrent les *Actes de Suprématie et d'Uniformité* de 1559 qui instaurèrent l'Eglise anglicane d'Etat. Dans cet esprit, les protestants dits « non-conformistes » apparaissent comme hostiles aux Eglises d'Etat (qui sont souvent aussi des Eglises de masse) au profit d'un modèle d'Eglise « libre » et souvent « professante ». Mais le « non-conformisme » chrétien peut renvoyer aussi (deuxième sens) à un vif souci de se différencier des normes culturelles dominantes. Ces deux significations se recoupent souvent (le refus du modèle de l'Eglise d'Etat s'accompagne généralement d'une volonté d'affirmer haut et fort sa « différence » chrétienne), mais cette symbiose n'est pas automatique. On peut parfois être « non-conformiste » dans son ecclésiologie... mais fort « conformiste » dans son rapport aux valeurs ambiantes !

Ontologique : Relatif à l'être. L'herméneutique* ontologique établit un rapport d'identité entre l'objet et sa dénomination.

Positivisme : Conception philosophique selon laquelle il n'y a de connaissance véritable que positive, c'est-à-dire fondée sur les faits et l'expérimentation scientifique.

Prolepse : « Manœuvre narrative consistant à anticiper ou à raconter d'avance un événement ultérieur du point de vue de l'histoire racontée » (Daniel Marguerat et Yvon Bourquin, *op. cit.*, p. 122).

Rationalisme : Doctrine selon laquelle les idées viennent non pas de l'expérience empirique, mais de la raison elle-même. Cette position rejette toute autorité autre que celle de la raison et récuse tout fondement rationnel à la foi religieuse.

Réalisme : Thèse opposée au nominalisme* sur la vérité, que le réalisme définit comme la conformité de la pensée au réel.

Subjectiviste : Cf. nominaliste*.

Bulletin de commande 

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

Code postal : .... Ville : ....

Pays : ....

❑ Je commande la série 1-66, au prix de 870 FF, 245 FS ou 5400 FB, soit 50 % de réduction.

❑ Je désire recevoir les numéros disponibles suivants :

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
4	10	8	6	5	90	75	....	......
6	10	8	6	5	90	75	....	......
7	10	8	6	5	90	75	....	......
8	10	8	6	5	90	75	....	......
9	10	8	6	5	90	75	....	......
10	12	10	6	5	90	75	....	......
11	12	10	6	5	90	75	....	......
12	12	10	6	5	90	75	....	......
13	15	12	7	6	110	90	....	......
14	15	12	7	6	110	90	....	......
15	15	12	7	6	110	90	....	......
16	15	12	7	6	110	90	....	......
18	15	12	7	6	110	90	....	......
19	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
20	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
21	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
22	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
23	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
24	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
25	23	20	9,50	8	170	150	....	......
26	23	20	9,50	8	170	150	....	......
27	23	20	9,50	8	170	150	....	......
28	25	22	9,50	8	170	150	....	......
29	25	22	9,50	8	170	150	....	......
30	25	22	9,50	8	170	150	....	......
31	30	25	11	9	230	180	....	......
32	30	25	12	10	260	200	....	......
33	30	25	11	9	230	180	....	......
34	30	25	11	9	230	180	....	......
35	30	25	11	9	230	180	....	......
36	30	25	11	9	230	180	....	......

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
37	30	25	11	9	230	180	....	......
38	30	25	11	9	230	180	....	......
39	30	25	11	9	230	180	....	......
40	30	25	11	9	230	180	....	......
41	30	25	11	9	230	180	....	......
42	30	25	11	9	230	180	....	......
43	35	25	11	9	230	180	....	......
44	35	25	11	9	230	180	....	......
45	35	25	11	9	230	180	....	......
46-47	55	55	15	15	360	360	....	......
48	35	25	11	9	230	180	....	......
49	35	25	11	9	230	180	....	......
50	35	25	11	9	230	180	....	......
51	35	25	11	9	230	180	....	......
52	40	30	12	10	260	200	....	......
53	40	30	12	10	260	200	....	......
54	40	30	12	10	260	200	....	......
55	40	30	12	10	260	200	....	......
56	40	30	12	10	260	200	....	......
57	40	30	12	10	260	200	....	......
58	40	30	12	10	260	200	....	......
59	40	30	12	10	260	200	....	......
60	40	30	12	10	260	200	....	......
61	45	35	12	10	260	200	....	......
62	45	35	12	10	260	200	....	......
63	45	35	12	10	260	200	....	......
64	45	35	12	10	260	200	....	......
65	45	35	12	10	260	200	....	......
66	45	35	12	10	260	200	....	......
67	45	35	12	10	260	200	....	......
68	45	35	12	10	260	200	....	......
69	45	35	12	10	260	200	....	......
70	45	35	12	10	260	200	....	......
71	45	35	12	10	260	200	....	......
72	45	35	12	10	260	200	....	......
73	45	35	12	10	260	200	....	......

Frais de port :	France et autres pays	Suisse	Belgique	
1 à 2 exemplaires	10	3	20	....
3 à 5 exemplaires	20	6	40	....
5 et plus	franco	franco	franco	

❑ J'abonne pour 2000 la personne suivante, tarifs ci-contre ....

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

et je choisis 2 n° en cadeau de parrainage, dans la liste ci-dessus.

Total (réduction éventuelle incluse, voir ci-contre) **.........**

Je joins mon règlement à ma commande. Règlement et adresses : voir ci-contre.